Archiv

für

systematische Philosophie

in Gemeinschaft mit

Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Christoph Sigwart,
Ludwig Stein und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Paul Natorp.

Neue Folge
der
Philosophischen Monatshefte.
I. Band.

Berlin.
Verlag von Georg Reimer.
1895.

Grundlinien einer Theorie der Willensbildung

(Erstes Stück)

Von

Paul Natorp

§ 1

Weg der Untersuchung

Verstehen wir unter Pädagogik die Wissenschaft, die ganz allgemein die Gesetze der Menschenbildung untersucht, so wird es die vornehmste Aufgabe dieser Wissenschaft sein, den Inhalt dessen, wozu der Mensch gebildet, was in ihm herausgebildet werden soll, in seinem Reichtum und seiner natürlichen Gliederung zu entwickeln. Das kann aber und muss geschehen in rein objectivem Verfahren. Der Inhalt menschlicher Bildung kann und muss vorgestellt werden als eine Welt von Objecten, die durch eigene Gesetze regiert, mithin erforschlich ist ohne Rücksicht auf das Subject, dem sie als Besitz angehört, aus dem sie als natürliches Erzeugnis oder, wenn man lieber will, als freie Schöpfung hervorgeht.

Zwar in der pädagogischen Praxis kommt es unzweifelhaft auf die Entwickelung des Einzelsubjects und zwar unter bestimmten zeitlichen, örtlichen u. a. Beschränkungen an. Die pädagogische Theorie würde also unvollständig sein, wenn sie nicht auch Normen lieferte, die direct auf dieses Anwendung leiden. Allein die Bildung des Einzelsubjects lässt sich selbst weder bestimmt vorstellen noch folglich sicher lenken und beherrschen, wenn nicht voraus darüber Klarheit erreicht ist, was sich herausbilden soll. Ein Mensch bildet sich, indem sich eine Welt von Objecten ihm bildet; es muss daher allem voraus gezeigt werden, wie, von welchen Anfängen und bis zu welchem Gipfel sich eine solche Welt, ja eine Welt von Welten aufbaut. Dass ein Subject sein muss, in dem und für das sie sich aufbaut, versteht sich von selbst; aber eben

weil es sich von selbst versteht, darf es vorerst ausser Betracht bleiben. Man entgeht dadurch zugleich der üblen Wahl, entweder die so unnütze wie unwahre Fiction eines Normalmenschen einführen oder allzufrüh vom Individuum reden zu müssen. Individualität, sofern sie etwas mehr besagt als die für Götter selbst unbesiegliche Bornirtheit des Einzelsubjects, Individualität im positiven Sinn gehört selbst zu dem, was sich erst zu entwickeln hat; und sie wird selbst erst sicherer Erkenntnis wie erfolgreicher Behandlung zugänglich, wenn gemessen an dem Ganzen der Bildungsaufgabe, d. i. an den Grundgesetzen, nach denen sich eine Bildungswelt dem Menschen gestaltet.

Mit andern Worten, das gesammte Bildungswerk bietet der theoretischen Betrachtung zwei Seiten dar, eine subjective und eine objective, aber die objective behauptet unbedingt den Vorrang. Es kann dabei nicht bloss von der Besonderheit des bestimmten Subjects, sondern überhaupt von der ganzen eigentümlichen Erkenntnisart, deren die Subjectivität als solche fähig ist und die Psychologie heisst, abgesehen werden; während sich umgekehrt die subjective Seite des Bildungswerks, der psychische Process der Bildung, nicht gehörig behandeln lässt ohne die Grundlage der objectiven Bestimmung des Bildungsinhalts.

Kürzer, aber weniger streng liesse sich das Verhältnis so ausdrücken. Jedwede psychische Thätigkeit, die unter den Begriff Bildung fällt, richtet sich auf Erzeugung eines Inhalts. Die Erzeugung aber ist dunkel, das Erzeugnis liegt deutlich vor. Erst nachträglich fällt auf den Hergang der Erzeugung einiges Licht, indem man vom Erzeugnis zurückschliesst auf die Art, wie es hat hervorgehen können.

Dringt man tiefer in den Grund dieses Sachverhalts ein, so wird man auf das geführt, was in meiner „Einleitung in die Psychologie“ eingehend dargelegt ist [1]). Alle Vergegenständlichung bedeutet eine Abstraction, verglichen mit der concreten Fülle, in der sich der unmittelbare Befund des subjectiven Bewusstseins darstellt. Aber es ist auch nicht möglich, der grenzenlosen Fülle des Concreten im Bewusstsein anders Herr zu werden als durch

1) Freiburg i. B. 1888. Vgl. auch: Zu den Vorfragen der Psychologie. Philos. Monatshefte Bd. 29 S. 581 ff.

ein analysirendes, abstrahirendes Verfahren, nach Massgabe eben der Gesetze, nach denen sich eine Welt von Objecten aus dem Chaos der subjectiven Erlebnisse gestaltet. Die hier aufgestellte Ansicht über die Methode der Pädagogik entspricht somit der früher dargelegten über die Methode der Psychologie, als der eigentlichen Wissenschaft der Subjectivität.

Die herkömmliche Pädagogik drückt sich allerdings anders aus; doch führt eine kurze Prüfung ihres Verfahrens auf dasselbe Ergebnis. Indem man es in der That nicht vermeiden kann, die Ableitung des Bildungsziels von der Aufsuchung des Bildungsweges zu scheiden und ihr voranzustellen, meint man für die erstere bei der Ethik, für die letztere bei der Psychologie eine Anleihe machen zu müssen, stützt also die Pädagogik auf zwei philosophische Disciplinen, ohne doch zu zeigen, weshalb gerade diese, keine der andern, für Pädagogik von Wichtigkeit sein sollen, oder wie gerade diese zwei mit einander in der verlangten Correspondenz stehen. Es giebt doch eine wissenschaftliche und es giebt eine künstlerische Bildung oder Erziehung so gut wie eine sittliche; weshalb soll die Philosophie der Wissenschaft und die Philosophie der Kunst von minderer Bedeutung für Pädagogik sein als die Philosophie der Sittlichkeit, zumal diese drei offenbar ein analoges Verhältnis zur Psychologie, nämlich jede zu einem besonderen Zweige derselben, haben.

Diese naheliegende Erwägung führt denn sofort auf den hier gewiesenen Weg. Die Ethik — wenn nicht etwa sie selbst, dann aber folgerecht auch Logik und Aesthetik, zu einem blossen Zweige der Psychologie gemacht, folglich die letztere als alleinige Basis der Pädagogik angenommen wird — ist eine Wissenschaft, die sich nach streng objectiver Methode aufbaut; sie entspricht insoweit unserer Forderung. Aber sie ist nur eine der philosophischen Disciplinen, die die Gesetzmässigkeit des Aufbaus je einer Objectwelt darzulegen haben; neben ihr stehen mit gleichem Anspruch mindestens die zwei weiteren: Logik, nämlich transcendentale oder erkenntnistheoretische, als die Wissenschaft von der Gesetzmässigkeit der theoretischen Erkenntnis, kurz Erfahrungstheorie, zweitens Aesthetik. Es braucht hier aber nicht einmal die absolute Richtigkeit dieser Dreiteilung schon zu Grunde gelegt zu

werden; es genügt für unsere nächsten Schlüsse das einzige Anerkenntnis: da die Ethik das Gebiet dessen, was für uns die Bedeutung des Gegenstands hat, keinesfalls erschöpft, alles aber, was irgend Gestaltung von Gegenständen ist, als Erwerb, Erzeugnis oder Schöpfung des gegebenen einzelnen Subjects betrachtet, zum Inhalt seiner Bildung gehört, so hat sich die Ableitung des Bildungsinhalts nicht auf Ethik allein, sondern aus gleichem Grunde auf alle die Disciplinen zu stützen, die den Aufbau je einer Objectwelt seiner Gesetzmässigkeit nach darlegen.

Die ausschliessliche Begründung des Bildungsziels auf die Ethik versteht sich wohl aus der Annahme einer übergeordneten Stellung des Sollens gegenüber dem Sein, des Primates der praktischen Vernunft, oder welchen analogen Ausdruck man vorzieht. Man schloss: da nach dem Ziel der Bildung, nach dem, was sich im Menschen herausbilden soll, die Frage, so sei hier keine andere philosophische Wissenschaft zuständig als die, deren ganze Eigentümlichkeit eben liegt in der Forschung, was sein soll, und die allein ein Sollen zu begründen im Stande ist, d. i. die Ethik. Und man meinte diesen Schluss bestätigt zu finden, wenn sich zeigen liess, wie die theoretische und selbst die ästhetische Thätigkeit sich, als Bestandteil der Menschenbildung betrachtet, der Ethik ohne Zwang ein- und unterordnen lässt. Es verlohnt wohl darauf zu antworten.

Was zunächst das Zweite betrifft, so lässt sich ebensowohl alles praktische und ästhetische Verhalten aus theoretischem und wiederum alles theoretische und praktische aus ästhetischem Gesichtspunkt behandeln. Jeder dieser drei Betrachtungsarten lässt sich offenbar alles, was irgend ein Gegenstand des Bewusstseins ist, unterstellen; gerade darin erweist sich, dass keiner von ihnen ein unbedingter Vorrang vor den übrigen gebührt, sondern alle gleichberechtigt neben einander stehen. Und was das Erste angeht, setzt der Begriff der Bildung den des Sollens im ethischen Sinne doch nicht so unmittelbar voraus. In Bilden, Ziehen (*excolere*, *educare*, τροφή, ἀγωγή) liegt vorerst nur die Analogie des Aufziehens, Züchtens von Pflanzen oder Thieren. Es besagt: durch geeignete Behandlung oder Pflege zu gedeihlichem Wachstum bringen. Das setzt voraus: erstens, es giebt ein Wachstum, eine

stetig fortschreitende Entwicklung mitgebrachter Anlagen zu einer gewissen Höhe, die unter normalen Verhältnissen sicher erreicht wird; zweitens, es ist möglich, dies Wachstum zu fördern, mindestens Störungen desselben hintanzuhalten durch darauf gerichtete Bemühung oder Vorsorge, ohne welche die gleiche Höhe der Ausbildung nicht oder nicht gleich gut erreicht wird. So wenig die Heilkunde darum der Ethik einzuordnen ist, weil sie den Leib des Menschen gesund, d. h. in normaler Verfassung oder in der Verfassung, in der er sein soll, zu erhalten oder darin zurückzubringen bezweckt, so wenig, aus entsprechendem Grunde, die Pädagogik. Sollte selbst eine tiefere Untersuchung darauf führen, dass bei der Entwicklung des Seelischen der Ausblick auf das sittliche Endziel, auf die „Idee", allerdings nicht entbehrt werden kann, ja dass alles sonstige Soll, selbst das der physischen Entwicklung, seinen letzten Quell in der Eigenart der Betrachtung aus dem Standpunkt der Idee hat und ohne das gar nicht zu verstehen und zu begründen wäre, so würde das doch daran nichts ändern, dass Theorie und Technik im weitesten Umfang, desgleichen Kunstverstand und eigene Kunstübung, nicht lediglich im ethischen Interesse, sondern allem voraus nach der vollen Selbständigkeit ihrer Bedeutung in der Pädagogik zu würdigen sind. Dann aber wird eben nicht Ethik allein, sondern die Grundlegung der Gegenständlichkeit in allen ihren wesentlichen Richtungen die eine, objective Basis der Pädagogik bilden müssen. Ihr entspricht dann, als subjective Grundlage, die Psychologie, so dass Pädagogik, als Ganzes und in ihrer Gliederung, der Philosophie, als Ganzem und in ihrer Gliederung, durchgängig und nicht bloss an einem Teile entspricht.

So nimmt denn auch das besondere Problem gegenwärtiger Untersuchung, von der Natur und Gesetzlichkeit der Willensbildung, als eines der radicalsten der Pädagogik, an dieser Doppelseitigkeit Teil; es fordert eine Behandlung vorzugsweise und zuerst von objectiver, erkenntnisgesetzlicher, und erst dann auch von subjectiver, psychologischer Seite. Die folgende Untersuchung, die nicht eine vollständig ausgeführte Theorie, sondern blosse Grundlinien zu einer solchen liefern will, wird sich überwiegend mit dem ersteren Teile der Aufgabe beschäftigen.

§ 2

Existenz einer Willenswelt

Wir beginnen mit der Frage: entspricht dem, was in seiner subjectiven Erscheinungsform Wollen heisst, eine eigene Art und Gesetzlichkeit der Gestaltung von Objecten, ein eigener gesetzmässiger Zusammenhang, der etwas wie eine Willenswelt begründet?

Die Frage ist ohne Bedenken zu bejahen. Mag das „Gute" ein noch so fragliches Object sein, nicht zweifelhaft ist, dass es eine Gesetzlichkeit besagt, der alles, was immer Inhalt des Willens sein mag, sich fügen müsse; nach der es zum wenigsten, als recht oder verkehrt gesetzt, beurteilt wird. Auch wer statt des Guten irgendetwas Anderes, das Befriedigende oder Förderliche oder Grosse oder Schöne oder was sonst, als Normalinhalt des Wollens setzt, hat doch eine Gesetzlichkeit im Sinne. Es scheint nicht, dass man vom Willen als einer Einheit, einer in allen ihren Erscheinungen mit sich identischen Kraft oder Natur in der Psyche überhaupt anders reden kann als so, dass das, was man wollen müsse, also der Willensinhalt, in irgendeiner, wie immer näher zu bestimmenden, gesetzmässigen Einheit gedacht wird. Man kann zwar im einzelnen Fall wollen, wenigstens sagen „Ich will", ohne ein Gesetz irgendwelcher Art in Gedanken zu haben oder auch unbewusst zu befolgen; und da wir einmal auf Pädagogik ausgehen, so wird es nützlich sein uns klar zu machen, dass jedenfalls das Kind anfangs nur solches grund- und gesetzlose Wollen, d. i. Willkür oder Belieben, zu kennen scheint. Aber so wenig das erst ziel- und richtunglose Schweifen der Phantasie uns darin beirrt, allein ein bestimmtes, sich unter bestimmte Gesetze fügendes Vorstellen als gegenständliches Vorstellen, als Erkenntnis einer Objectwelt gelten zu lassen, ebenso wenig beweist die anfängliche Willkür des Wollens gegen die Notwendigkeit, das Wollen einem Gesetze zu unterwerfen, damit es einen Gegenstand habe. Jene schweifende Willkür ist in der That, genau so weit als sie gesetzlos ist, auch gegenstandlos. Wenn z. B. das Kind das, was es angeblich wollte, in dem Augenblick, wo es ihm zu Teil wird, von sich stösst, so kann man nicht eigentlich sagen, es habe es gewollt, sondern es wollte, es wusste nicht was, und es ist wohl

richtiger zu sagen, es habe auf dieser Stufe noch keinen Willen. Sobald es erst den Punkt erreicht hat, zu „wissen was es will", folgt es unfraglich, zwar ohne gerade auch darum zu wissen, irgendeinem Gesetz, nach dem es etwas zum Gegenstand seines Wollens entweder macht oder nicht.

Darin liegt aber auch schon der Hinweis auf eine Wissenschaft, welche die Gesetzmässigkeit darlegt, wonach sich der Gegenstand des Wollens im Bewusstsein auf- und zu einer eigenen Welt des praktischen Bewusstseins ausbaut, die wir die sittliche nennen. Ihr Princip ist im Grunde darin schon gegeben, dass Gegenstand des Willens in eigentlicher, haltbarer, fest umschriebener Bedeutung nur sein kann, was sich in eine Gesetzmässigkeit fügt, der gemäss alles Gewollte nicht nur ohne wechselseitigen Abbruch, sondern in wechselseitiger Unterstützung mit einander besteht. Ihr Princip ist, mit anderen Worten, die Einheit des praktischen Bewusstseins, ebenso wie das Princip, nach dem sich die Welt der Theorie aufbaut, die Einheit des theoretischen Bewusstseins ist. Es mögen das alles schliesslich nur gleichbedeutende Ausdrücke für eine und dieselbe Sache, keineswegs Erklärungen sein; aber auf die Existenz dieser Sache kommt es vorerst nur an: dass es nämlich eine Welt des Willens giebt von so objectiver Begründung wie nur je die Welt der Theorie, und dass das, was diesen ihren objectiven Charakter ausmacht, immer ein und dasselbe Merkmal der Gesetzlichkeit ist.

Indessen ist damit nur erst die Analogie mit der Welt der Theorie, noch nicht der Grundunterschied festgestellt. Es ist nachgewiesen, dass es eine eigene Gesetzlichkeit sein muss, nach der sich die Welt des praktischen Bewusstseins aufbaut, aber noch nicht, worin deren Eigentümlichkeit besteht. Gerade nach dem Unterschied des Willensgesetzes vom theoretischen, und dann wieder nach dem Zusammenhang beider, haben wir nun zu fragen. Darin wird der Unterschied und das Verhältnis zwischen Willensobject und Object der Theorie, und damit die Grundlage zu einer scharfen Begriffsfassung des Willens auch in seiner subjectiven Gestalt enthalten sein.

§ 3
Theoretische und praktische Erkenntnis

Das Grundgesetz der uns möglichen theoretischen Erkenntnis ist das Gesetz der Erfahrung. Es besagt zunächst das scheinbar Einfache, dass die „Einheit des Mannigfaltigen", welche die Wahrheit dieser wie jeder andern Erkenntnis ausmacht, jederzeit *ex datis* erwiesen werden und wirklich resultiren muss. Allein der Begriff des Gegebenen enthält Schwierigkeiten; es gilt erst ihn einwandfrei zu definiren.

Vielleicht ist er für unsern Zweck ausreichend definirt durch die unerlässliche Beziehung der Aussage auf das Jetzt und Hier, auf den als bestimmt gesetzten Punkt der Zeit und des Raumes.

Was gehört aber zu dieser bestimmten Setzung? Im Grunde der ganze Apparat von Bedingungen, den Kant in seinem System der Anschauungs- und Verstandesgesetze darzulegen versucht hat [1]).

Daraus ergiebt sich nun aber eine unerwartete Folge. Das Gegebene, das erst die fraglos sichere Grundlage jeder theoretischen Aufstellung bedeuten sollte, zeigt sich selbst nicht minder fraglich wie alles darauf Gebaute. Die Mannigfaltigkeit des Einzelnen ist selbst nur zu erfassen und zu bestimmen gemäss den allgemeinen Gesetzen der empirischen Erkenntnis und unter den ebendamit gesetzten einschränkenden Bedingungen. Schon angesichts der immer genauer erforschten, im Schwellengesetz fasslich ausgedrückten Thatsachen der Wahrnehmungstheorie ist die Meinung völlig unhaltbar geworden, als ob je die Wahrnehmung oder auch die Empfindung etwas Abgeschlossenes sei. Alle geschlossene Bestimmtheit, die wir von ihr aussagen und unserer Beurteilung der Objecte zu Grunde legen, ist ihr doch nur beigelegt in unserer versuchten, immer neu zu versuchenden, immer verbesserlichen Bestimmung des Wahrnehmungs- bez. Empfindungsinhalts. Das vermeintlich Gegebene der Wahrnehmung, an dem jede versuchte theoretische Aufstellung, jede „Hypothese" ihre Bewahrheitung finden sollte, enthüllt sich vielmehr selbst als Hypothese, und die vermeinte absolute Grundlage der empirischen Bestimmung entfällt ganz.

1) Zur radicalen Begründung und teilweise tiefgreifenden Correctur dieses Systems vgl. den Aufsatz „Quantität und Qualität. Ein Kapitel der transcendentalen Logik". Philos. Monatsh. Bd. 27 S. 1. 129.

Was bedeutet trotzdem die empirische Bewährung, das heisst doch: Bewährung an den Thatsachen der Wahrnehmung? Sie kann nur bedeuten, dass die durchgängige Bestimmung des Mannigfaltigen, gemäss den höheren Einheiten der Gesetze bis zu den höchsten hinauf, als Aufgabe begriffen wird, mithin das Ziel der Erfahrung nicht eher erreicht gilt, als nicht zwischen den beiden äussersten Enden, dem Einheitsgesetz des theoretischen Bewusstseins auf der einen, dem *X* der Wahrnehmung auf der andern Seite, ununterbrochener Zusammenhang hergestellt ist. Der Inhalt der Wahrnehmung ist und bleibt so das erst Zu erforschende, nicht sowohl das Gegebene als das aufgegebene Problem; das Einheitsgesetz des theoretischen Bewusstseins vielmehr der vergleichsweise feste Ausgangspunkt. Ersteres entspricht der sich ins Unendliche erweiternden Peripherie der empirischen Erkenntnis, letzteres dem Centrum, in dem allein sich der Blick des erkennenden Bewusstseins feststellt. An jenem haftet das ganze Interesse der empirischen Forschung, dieses ist wichtiger für die Erfahrungstheorie; die Empirie setzt es stillschweigend voraus, sie hält vielmehr die Fülle der Einzelbestimmungen jenes vermeintlich Gegebenen gefangen, das eben in seiner problematischen Natur an Fragen und Aufgaben unerschöpflich ist.

Es braucht nun nicht erst noch bewiesen zu werden, dass einer so beschaffenen Erkenntnis niemals bedingungslose Gültigkeit zukommen kann. Das Gesetz der Bewusstseinseinheit gilt zwar an sich ohne einschränkende Bedingung, aber es allein liefert noch keine Erkenntnis irgendeines Gegenstandes der Erfahrung; diese erfordert vielmehr gerade die bestimmteste Zurückbeziehung auf die grenzenlose, eben darum der Begrenzung so bedürftige Fülle des „Mannigfaltigen". Der zusammenschauende Blick des Geistes besteht nur für die unendliche Mannigfaltigkeit des darunter aufzufassenden Stoffs; so wie wir umgekehrt von diesem gar kein bestimmtes Bewusstsein hätten ohne seine wie immer eingeschränkte Auffassung unter jener Einheit. Abgesehen von der Zurückbeziehung auf das Mannigfaltige ist die Einheit des Bewusstseins mit all ihrem reichhaltigen Inhalt nur die leere Abstraction einer Gesetzlichkeit ohne die Bedingung ihrer Anwendung.

Doch hindert dieser, ins Grenzenlose bedingte Charakter der Erfahrung nicht den sicheren Fortschritt von engeren zu umfassenderen

Bedingungen, die Erhebung der Betrachtung zu höheren und höheren Standpunkten, mithin wahreren und wahreren Ansichten des Gegenstands, zwar ohne Abschluss in einer absolut wahren, aber auch ohne hemmende Schranke. Im Bewusstsein dieses nirgends eingeengten Fortschritts findet die empirische Forschung volle Befriedigung, in deren Genuss sie sich auch durch die immer klarere Einsicht ihrer unübersteiglichen Grenze nicht irre machen lässt; hat doch diese selbe Einsicht ihr zugleich die Unendlichkeit ihrer Aufgabe, die Schrankenlosigkeit des ihrer Eroberung offenstehenden Gebietes mit einer Deutlichkeit erschlossen, wie sie ihr vordem nicht zum Bewusstsein gekommen war.

Eben diese Einsicht ist es nun aber, welche unvermeidlich auf die Frage führt: ist denn Erfahrung alle Erkenntnis, oder giebt es vielleicht noch eine ganz andere Erkenntnisart?

Erfahrung ist bloss bedingte Erkenntnis, nämlich von bloss bedingter Gegenständlichkeit. Sie erschöpft also keinesfalls den Begriff der Erkenntnis: sie lässt zum mindesten die Frage übrig, die sie weder ganz abweisen noch aus sich beantworten kann: nach einem letzten, unbedingten Grunde der Erkenntnis.

Den Begriff des Unbedingten haben wir. Erfahrung selbst, obgleich sie uns jederzeit nur bedingte Erkenntnis verschafft, kann ihn doch nicht entbehren. Stellt sie, wie gesagt, einen Fortschritt zum Wahreren, wenn auch ohne Abschluss in einer schlechthin wahren Erkenntnis dar, so setzt das ein ideelles, d. h. dem Vorausblick des Gedankens sichtbares, nur dem gleichsam beschwerten Schritt der Erfahrung unerreichbares Ziel fraglos voraus. Diese Bedeutung verbleibt der „Idee“ des unbedingten Gesetzes und damit des unbedingten Gegenstandes, auch nachdem, richtiger: gerade indem die grenzenlose Bedingtheit der uns in der Erfahrung erreichbaren Gegenständlichkeit erkannt ist. Der Erfahrung unzugänglich, liegt das Unbedingte darum nicht ausser dem Gesichtskreis des Bewusstseins überhaupt, bezeichnet vielmehr selbst diesen Gesichtskreis. Erfahrung ist selbst nur eine Weise des Bewusstseins; sie bleibt daher, je genauer sie sich in den ihr gewiesenen Grenzen hält, um so ersichtlicher dem letzten und höchsten Ausblick des Bewusstseins, aufs Unbedingte, untergeordnet.

Nun reicht zwar nicht diese blosse Grenzbedeutung des Unbedingten schon hin, eine neue Gegenständlichkeit zu er-

schliessen. Diese Bedeutung ist „bloss transcendental", d. h. betrifft allein die Begrenzung einer Gegenstandserkenntnis, nämlich der Erfahrung, giebt oder begründet nicht selbst die Erkenntnis eines Gegenstandes an oder jenseits der so gesetzten Grenze.

Aber doch liegt selbst in jener blossen Grenzbetrachtung der Hinweis auf eine ganz andere Art des Bewusstseins als Erfahrung; in der das Unbedingte, von dem wir den Begriff ja haben, zum Mittelpunkt der Betrachtung genommen, und so die Data der Erfahrung — andere haben wir nicht — gleichsam in einem neuen Lichte erblickt werden. Welches diese andere Bewusstseinsart ist, wollen wir nun auf deductivem Wege auszumachen suchen.

Durch das Grundgesetz des Bewusstseins ist die „Einheit des Mannigfaltigen" bedingungslos gefordert. In dieser Forderung ist sie aber auch schon bedingungslos gesetzt; nicht als seiend im empirischen Sinn — dazu würden noch weitere Voraussetzungen gehören, — wohl aber als seinsollend. Die Setzung von etwas, das sein soll, ist aber schon Setzung eines Gegenstands, nämlich Gegenstands der Forderung. Somit ist die Setzung des Unbedingten als Gegenstands unabweislich begründet im Urgesetze des Bewusstseins. Sie ist sogar der reinste Ausdruck dieses Urgesetzes, mithin an Realität jeder Setzung eines Gegenstands in der Erfahrung sogar überlegen. Sie nimmt nicht Teil an den Schranken, in die die Realität der Erfahrung unaufheblich eingeschränkt bleibt.

Auch findet diese Betrachtungsart aus dem Centrum des Unbedingten völlig sichere Anwendung aufs Empirische; zuerst negative, in der Einsicht, dass Erfahrung der Forderung des Unbedingten niemals entsprechen kann, dann aber auch die ganze positive: dass die Richtung des Fortschritts in Bedingten der Erfahrung durch den Ausblick aufs Unbedingte bestimmt ist.

Wir sprachen vom Fortschritt der Erfahrung, und bemerkten, dass sich Erfahrung als Fortschritt gar nicht anders denken lasse als im Hinblick auf ihr Ziel im Unbedingten. Bedeutet Fortschritt nicht eine blosse Folge von Schritten, sondern eine dabei innegehaltene Richtung, denkt man sich vollends einen Fortschritt ins Unendliche, so ist eine solche Betrachtung des Empirischen offenbar nicht mehr empirische Betrachtung. Empirie bewegt sich

ausschliesslich im Endlichen, Bedingten; ihr ist „real" genau nur, was auf der je erreichten Stufe „in Erfahrung gebracht", nicht, was erst noch in Erfahrung zu bringen, am wenigsten das Unendliche, das gar nie in Erfahrung zu bringen ist. Eine solche Aussage über die Erfahrung stellt sich vielmehr selbst in einen Blickpunkt, der ausserhalb ihrer liegt, in den Blickpunkt des Unbedingten, und beurteilt Erfahrung nach ihrem Verhältnis zu diesem ausser ihr gelegenen, ideellen Ziele. So aber ist folgerecht auch alles in der Erfahrung, bis zum Einzelsten herab, zu beurteilen, und diese Beurteilungsart, die über einen unerschütterlich festen Massstab verfügt, führt folglich zu einer Erkenntnis, die zwar, sofern sie Empirisches zum Stoff hat, an der Bedingtheit der Erfahrung teilnimmt, an sich aber, hinsichtlich der ihr eigenen Form, nämlich der Richtung aufs Unbedingte als Ziel, von strenger Gewissheit, allem Schwanken der Erfahrung entzogen ist.

Diese und keine andere Erkenntnisart nun, behaupten wir, sei die praktische, mithin die, in deren Gebiet der Wille, nämlich in seiner objectiven Gestalt, zu suchen ist.

Zunächst ist klar, dass Wille im objectiven Sinn, d. h. was man im gegebenen Fall will, wofür man sich entscheidet, niemals aus der gegebenen empirischen Lage einfach resultirt, sondern über diese notwendig hinausgeht.

Denn was bereits als wirklich gegeben, das braucht nicht erst gewollt, d. i. zum Ziel gesetzt zu werden. Auch das hypothetische Hinausgehen über das Gegebene in der Setzung einer blossen Möglichkeit ist grundverschieden vom Wollen. Zwar, was gewollt wird, wird immer als möglich gedacht; aber weder ist die erkannte Möglichkeit einer Sache je ein Grund sie zu wollen, noch ist es ausgeschlossen sogar solches zu wollen, dessen Möglichkeit vorerst gar nicht abzusehen, so lange es nur auch nicht evident unmöglich d. h. durch gegebene Erfahrung bereits negativ entschieden ist.

Das ist der Sinn der Wahl, die im Willen unzweifelhaft vorausgesetzt wird. Wo „keine Wahl", da ist auch „nichts zu wollen"; Wille ist nur Entscheidung einer Wahl. Darin also liegt eigentlich der Kern des Problems: was, allemal wo wir vor eine Wahl gestellt sind, unsere Entscheidung bestimmt.

Mit anderen Worten, da die Wahl „frei", d. h. durch die

gegebene empirische Lage nicht entschieden und gleichsam im voraus gebunden ist, was entscheidet sie gleichwohl und lässt uns nicht in der Schwebe?. Versetzt sich der Wille notwendig ausserhalb der gegebenen Erfahrung, was giebt ihm gleichwohl die bestimmte Richtung?

Einzig der Blick auf das ideelle Ziel der Erfahrung, der über das Empirische hinausgehende Gedanke des Unbedingten. Es ist ja nichts ausserhalb der Erfahrung „gegeben"; ausserhalb liegt allein der Blickpunkt des Bewusstseins selbst; von da muss also alles ausgehen und dahin zurückkehren.

Das lautet zwar seltsam ja schwärmerisch, dass der Wille jederzeit notwendig das Unbedingte zum Ziele habe. Doch ist es wenigstens nicht wunderbarer oder überschwänglicher, als dass jede Richtung im Raume ins Unendliche weist. Wille ist Richtung des Bewusstseins, nichts Anderes.

Allerdings der nächste Inhalt des Willens ist in jedem Fall ein Empirisches, zwar nicht als wirklich aber doch als möglich Gegebenes; so wie ich eine Richtung im Raume zunächst nach einem in endlicher Entfernung gegebenen oder gesetzten Punkt bestimme. Aber das zunächst Gewollte ist darum nicht das, was den Willen bestimmt oder worin er zu seinem Ziele kommt. Es ist nicht „seiner selbst wegen" gewollt, sondern bloss als „Mittel" zu einem entfernteren Zweck; sowie eine Richtung noch nicht definirt ist durch die Verbindung zweier Punkte, sondern erst durch ihre ins Unendliche mögliche Verlängerung. Ein empirisches, also bedingtes „Gut" kann bei hinreichender Besinnung auch nur bedingt gewollt sein; der Zweck aber, um deswillen es gewollt ist, wird, so lange er noch ein empirischer ist, wieder nur zu einem ferneren Zweck gewollt, und so fort, bis man zu dem kommt, das um seiner selbst willen d. i. unbedingt gewollt wird. Unbedingt gewollt werden kann aber bei gehöriger Besinnung nur das Unbedingte.

Was hierbei täuscht, ist allein dies. Ich kann gewiss, nämlich im Irrtum, ein Empirisches mir zum unbedingten Ziel setzen; so wie ich auch theoretisch das Empirische zunächst für absolut real zu nehmen versucht bin. Dann ist es nur meine verdiente Strafe, dass ich, im Besitz des vermeintlich Gewollten, es als

trügliches, im Grunde gar nicht von mir gewolltes Ziel erkenne. Auch der Philosoph, der dann „den Willen“ schilt als den unverbesserlichen Betrüger, stellt nur seinen Selbstbetrug bloss, das Unbedingte zu suchen und es in der Erfahrung antreffen zu wollen. Also entweder, ich nehme irgendein Empirisches für ein Unbedingtes, und warte, bis ich in schmerzlicher Enttäuschung meinen Irrtum inne werde; oder ich mache mir voraus klar, dass man nur das Unbedingte unbedingt wollen, dann aber auch nicht erwarten darf es in Erfahrung je anzutreffen. Wird damit nun es selbst oder der sich nach ihm richtende Wille zur Chimäre? Keineswegs: das Unbedingte bestimmt als Richtpunkt unsern Weg, ohne dass dieser darum bis zu ihm hin führen müsste.

Die gewöhnliche Täuschung des empirischen Wollens gleicht der Täuschung des entzückten Kindes, das den Mond droben auf dem Berge erblickt und tapfer darauf losgeht, fest überzeugt, dass es ihn dort muss greifen können; es wird sich, auch wieder und wieder enttäuscht, nicht sogleich irre machen lassen; endlich klug geworden erwartet es nicht mehr ihn zu fassen, freut sich aber nach wie vor seines wundervollen Glanzes und geht ihm unverwandt nach, nicht mehr in der Absicht ihn zu greifen, sondern sein Licht zu trinken, in ihm seinen Pfad und alles umher hell und klar zu erblicken.

Das ist unsere „Philosophie“ des Willens. Es braucht nicht erst näher ausgeführt zu werden, wie genau sie im Ergebnis mit der Philosophie der Erfahrung zusammentrifft. Auf den engen Zusammenhang der beiden Welten sei dagegen im Vorbeigehen noch besonders hingewiesen. Der Mensch zerfällt nach dieser Auffassung nicht mehr in zwei Personen, den erkennenden und den wollenden; sondern er erkennt nur, indem er will, er will nur, indem er erkennt. So notwendig es war, die beiden Functionen erst dem Begriff nach scharf auseinanderzuhalten, so unerlässlich ist es, sie dann wieder zusammenzunehmen, sich ihre völlige Untrennbarkeit von einander zum Bewusstsein zu bringen. Sie ist auch für die Auflösung unserer nächsten Fragen von entscheidender Wichtigkeit.

Diese ganze Betrachtungart des Willens nämlich — von der hier gleichgültig ist, ob man sie als die kantische wieder-

erkennen oder für eine eigene ansehen will — muss ja auf den Vorwurf gerüstet sein, dass sie ganz und gar im Formalen stecken bleibe; dass nun schon lange unerwiesen sei, wie sich von da aus bestimmte Anweisungen für die Praxis des Lebens, für die directen Forderungen der Erfahrung, in deren Feld doch allein menschlicher Wille seine concreten Aufgaben hat, je ergeben sollen. Unsere nächsten Paragraphen wollen versuchen darauf zu antworten.

§ 4

Grundformen der Activität: 1. Trieb

Nicht eine concrete oder empirische Ethik auch nur skizzenhaft zu entwickeln ist unser Vorhaben, wohl aber, zu zeigen, wie eine solche auf der nachgewiesenen Grundlage möglich ist. Dabei kann die Betrachtung noch immer wesentlich objectiven Charakter bewahren. Denn was *in concreto* Object des Willens sein müsse, wie, nicht gleichsam im luftleeren Raum der reinen Theorie, sondern unter empirischen Voraussetzungen wenn auch noch allgemeinster Art, sich eine Willenswelt gestaltet, ist unsere Frage; nicht aber, oder doch erst in zweiter Linie, was der Wille selbst, für den es Object ist, seiner subjectiven Natur nach, als Moment des psychischen Erlebens ist. Immerhin, da wir hier noch nicht die Objectwelt des Willens selber aufzubauen, sondern erst zu zeigen haben, wie es zu einer solchen überhaupt kommt, so wird sich die objective mit der subjectiven Seite der Frage hier nahe berühren; und es verschlägt wohl nichts, wenn wir, wo es zur Verlebendigung der Sache dienlich ist, die letztere schon einigermassen mitberücksichtigen.

Als die gesetzliche Form, die für den Aufbau der Willenswelt massgebend ist, kennen wir bereits die notwendige Richtung auf das unbedingt Gesetzliche; den Stoff soll Erfahrung bieten. Wie sie ihn bietet und wie er sich jener Form fügt, ist jetzt zu untersuchen.

Wäre nicht schon im Aufbau der Erfahrung selbst ein Moment enthalten, das sie zum Stoff einer Willenswelt tauglich macht und gleichsam vorausbestimmt, so wäre schwer zu begreifen, wie das Willensgesetz je zu den Daten der Erfahrung in die verlangte Beziehung treten sollte. Wir sind aber schon darauf vorbereitet, zwischen theoretischem und praktischem Bewusstsein einen bis

zur letzten Wurzel zurückreichenden, nicht erst hinterher sich gleichsam künstlich herstellenden Zusammenhang zu finden.

Wir lernten Erfahrung als Process verstehen. Sie zeigt sich auf keiner Stufe fertig, immer im Werden begriffen. Daher muss ein Verhältnis dessen, was schon in den sicheren Besitz des Bewusstseins, d. h. in Erfahrung, gebracht ist, und dessen, was erst in sie einbezogen zu werden im Begriff steht, noch aber ausser ihr, mithin ausser jedem bestimmten gegenständlichen Bewusstsein schwebt, auf jeder Stufe der Erfahrung stattfinden. So wunderbar es ist, es giebt, und zwar in jedem Momente des Erfahrens, eine Art Bewusstsein des noch nicht, beziehungsweise auch des nicht mehr im empirischen Sinne Bewussten. Es lässt sich fasslich mit Richtung, Strebung, Tendenz oder einem analogen Ausdruck bezeichnen. Am bekanntesten in der deutlichen Gestalt des gewöhnlichen „Triebes“ nach sinnlichem Geniessen oder auch motorischer Bethätigung, ist es in Wahrheit von ganz allgemeiner Bedeutung im bewussten Leben. Es durchdringt auch das ganze Getriebe der Vorstellungen, das ja in mannigfach wechselnden, sich von Moment zu Moment gleichsam verschiebenden Verbindungen durchaus besteht, also ein Verhältnis gegebener und erst anzueignender, beziehungsweise auch abzustossender, sich aus dem jeweiligen Zusammenhang des Bewusstseins lösender Momente allzeit in sich schliesst. Wir erkennen in diesem alle Processe der Vorstellung begleitenden Momente der Tendenz die Ursache, weshalb auch das blosse Vorstellen uns als Thätigkeit, nicht lediglich als etwas, das uns angeschicht, bewusst ist. Es verrät sich in der Wahrnehmung, als Richtung des Interesses, gleichsam Fixirung des geistigen Blicks auf das beobachtete, die Aufmerksamkeit fesselnde Object; im Wiederaufspüren des Entschwundenen in der Erinnerung; im tastenden Vorgriff der gespannten Erwartung; in dem oft fühlbar angestrengten Suchen in der Phantasie; vollends in allem höheren Bewusstsein: die Concentration des Gedankens auf ein bestimmtes inhaltliches Moment, bei gleichzeitiger, auf Vollständigkeit gerichteter Ueberschau der möglichen Fälle; die Möglichkeit, sogar ein Unendliches, z. B. eine ins Unendliche fortzusetzende Reihe in Raum, Zeit, Zahl zu denken, was eine aus dem directen Bewusstsein ins Nichtgegebene hinübergreifende Tendenz unmittelbar einschliesst; somit alles, was überhaupt be-

griffliches Denken vom sinnlichen Vorstellen unterscheidet; desgleichen alles Urteilen und Erkennen: die Frage, die Aufgabe, der Zweifel, das Erklärungs- oder Begründungsbedürfnis, das freie Entwerfen von Hypothesen, der gedankliche Versuch, und wieder das Prüfen und Untersuchen, Folgern, Beweisen; das überzeugte Annehmen, die Behauptung, als willentliche Setzung und Aneignung, Anerkennung des als wahr Begriffenen; das Verwerfen, Verneinen, als ausdrückliches Abweisen des Irrigen; die bei dem allen leitende Richtung auf Einheit und Uebereinstimmung der Vorstellungen, auf Gesetzeserkenntnis, und wiederum auf die möglichst bestimmte Erfassung, „Feststellung" des Einzelnen, Concreten — nichts von alledem geschieht ohne das, was wir Tendenz nannten. Zwar das Ziel der theoretischen Erkenntnis ist die möglichst tendenzfreie Darstellung dessen was „ist"; aber grade die Ausschliessung jedes Einflusses anderweitiger Tendenzen, zu Gunsten der einen, auf reine Herausarbeitung der Objectivität, fordert strenge geistige Zusammennehmung, die deutlichst den Charakter einer energischen Anspannung der Activität des Bewusstseins trägt.

Dass nun in diesem so weitreichenden Momente der Tendenz der Keim des Willens liegt, wird man schwerlich in Abrede stellen. Es ist nur eine falsche Objectivirung dieses im Aufbau der Erfahrungswelt ausnahmslos wirksamen Momentes, wenn man der Natur selbst und ihren Kräften, oder auch irgendeinem metaphysischen Substrat derselben, einen Willen andichtet. Ein durchgängiger Zusammenhang zwischen Erfahrung und Willensthätigkeit oder etwas, das den Keim zu dieser in sich trägt, besteht unzweifelhaft; er ist aber zu suchen in einer letzten wurzelhaften Einheit des theoretischen und praktischen Bewusstseins, d. h. er ist central, nicht peripherisch zu begründen. Indem wir uns selbst als Mitarbeiter an der Gestaltung der Erfahrungswelt, mithin das Werk ihres Aufbaues als Ergebnis in uns mächtiger Tendenzen empfinden, erfüllt sich uns zugleich der Inhalt der Erfahrung, wie mit flutendem Leben, mit dem, wie auch immer schwachen und dunklen, aber stets in irgendeinem Grade vorhandenen und wirksamen Bewusstsein jener zurück- und vorauswirkenden, nach- und vorgefühlten Tendenzen in uns. Das jeweilig in Erfahrung

Gebrachte erscheint dann fast bloss als vorübergehender Niederschlag, als an sich indifferentes weil ja immer wieder sich selbst aufhebendes Erzeugnis des ewigen Processes der Erfahrung, an dem das lebendige Interesse der Erkenntnisthätigkeit fast ausschliesslich haftet.

Das also ist die erste Voraussetzung, auf der wir fussen: dass Tendenz allenthalben stattfindet, auch, und gerade, im gesamten Aufbau der Erfahrung. Darin muss also die empirisch-stoffliche Grundlage des Willens gesucht werden.

Zwar scheint sich hier der Gegensatz von Stoff und Form fast zu verflüchtigen. Was ist an einer blossen Tendenz oder Richtung, die stets ein Verhältnis des Wirklichen zum Nichtwirklichen einschliesst, überhaupt noch Stoff zu nennen? Als immer wieder verbrauchter und sich neu erzeugender Stoff erscheinen jetzt viel eher die nur vermeintlich festen, thatsächlich äusserst flüchtigen Gebilde der Erfahrung, über die doch eben die Tendenz immer wieder siegreich hinausdringt.

Dennoch ist man berechtigt, von einer stofflichen Grundlage zu sprechen im Hinblick auf den empirischen Charakter der Tendenz in ihrer nächstgegebenen Gestalt.

Als Merkmal des Empirischen wurde festgesetzt die wesentliche Beziehung auf das Jetzt und Hier, auf den als bestimmt gesetzten Zeit- und Raumpunkt. Dies Merkmal trifft auf die Tendenz in ihrer Urform zu; nicht, sofern sie ins Unendliche hinausweist, wohl aber, sofern sie vorerst im nächstgegebenen, gegenwärtigen oder vom gegenwärtigen Erlebnis aus unmittelbar zu erreichenden, also jedenfalls in den Grenzen „möglicher“ Erfahrung liegenden Object ihr Ziel findet, d. h. uns nur bewusst ist als auf dies Nächste gerichtet.

Das also werden wir als die unterste Stufe der Activität festzustellen haben, als die dem Range nach niedrigste, zugleich aber als Anfangspunkt einer ins Unendliche emporsteigenden Entwicklungslinie: dass das unmittelbar vor Sinnen schwebende Object unser Streben ganz ein- oder gefangen nimmt, ausfüllt, so dass es nicht darüber hinaussieht, sondern dadurch ganz festgehalten, gefesselt, mithin unfrei ist. Dieser Zustand ist noch nicht

Wille zu nennen, wenn doch Voraussetzung des Wollens Freiheit der Wahl ist. Auch der Name Begehren ist ungeeignet, schon weil darunter herkömmlich der Wille, als das „obere Begehrungsvermögen", mitbegriffen wird. Dagegen steht das Wort Trieb zur Verfügung, welches sich deshalb besonders eignet, weil dadurch die Willenlosigkeit, die diese Stufe der Activität kennzeichnet, das passive Getriebenwerden und nur dadurch selber Treiben, in steter Erinnerung gehalten wird. Setzen wir der grösseren Deutlichkeit halber zu „Trieb" das Beiwort „sinnlich", so wollen wir damit nicht ein Sondergebiet des Trieblebens, etwa das dem Menschen mit dem Tier gemeine, namentlich auf niedere Sinnenlust gerichtete, abgrenzen, sondern nur jene unmittelbare Richtung auf das gegebene, also sinnliche Object, es sei übrigens was es sei, noch besonders ausdrücken.

Dieser Charakter des Triebs wird sehr greifbar, wenn man sich seine enge Beziehung zum Begriff Arbeit vergegenwärtigt. Keine menschliche Arbeit, auch nicht die edelste geistige, lässt sich verrichten, ohne dass man sich für die Zeit der Arbeit dem Gegenstande ganz „hingiebt", d. h. ohne kraftvoll darauf gerichteten, für diese Zeit im Object aufgehenden Trieb. Auch der Trieb des Künstlers, seinen Gegenstand anschauend zu gestalten, ist in der vollen Bedeutung des Worts sinnlicher Trieb; und wie nah verwandt ist dem selbst der Trieb des Forschers, seinen Gegenstand erkennend darzustellen. Vergegenwärtigt man sich vollends das psychische Verhalten des Jägers, des Erwerbsmanns, jedes Arbeiters überhaupt, der, wie wir sagen, mit ganzer Seele „bei der Sache" ist, was ist das anders als energisches und zwar ganz und gar sinnliches Triebleben? Der Trieb ist daher ob seiner Sinnlichkeit nicht zu schelten; er ist vielmehr, wie es wohl oft gesagt worden ist, an sich weder löblich noch verwerflich, weder sittlich noch widersittlich. Er kann unsittlich werden, bildet aber ebenso gut den Untergrund auch des höchsten sittlichen Thuns. Die Frische der sinnlichen Energie nimmt mit gesunder Entwicklung der gesamten Activität keineswegs ab, sondern muss sich stets auf ihrer verhältnismässigen, normalen Höhe halten. Sittliche Stärke und sinnliche Kraft des Empfindens und Handelns stehen keineswegs in umgekehrtem, sondern in geradem Verhältnis: der

sittlich Schlaffe geht, so ausschliesslich er mit seinem sinnlichsten Triebleben beschäftigt sein mag, dennoch gerade der gesunden Energie der Sittlichkeit verlustig. Wie die Pflanze sich in kraftvollem Wuchs über dem Erdboden nur dann erhebt, wenn sie zugleich ihre Wurzeln mächtig in ihn hinein ausbreitet, so geht natürliches und sittliches Wachstum normaler Weise Hand in Hand. Darum kann es auch niemals sittliche Aufgabe sein, das Triebleben zu entwurzeln, sondern nur, es zu „reinigen" oder zu „heiligen", dabei aber, ja eben dadurch — soweit nicht notgedrungen, um anderer, höherer Zwecke willen, darauf zu verzichten ist — es in seiner gesunden Kraft zu erhalten.

§ 5

Grundformen der Activität: 2. Wille

Deutlich hebt sich nun schon der Wille vom blossen Trieb dadurch ab, dass nicht mehr Eines allein unser Bestreben widerstandlos gefesselt hält, dass wir also nicht mehr unter dem unentrinnbaren Zwange einer einzigen Tendenz stehen, sondern vergleichen, abwägen, uns frei entscheiden, annehmen oder verwerfen, mithin urteilen; dem Triebe nicht mehr blind gehorchen müssen, sondern ihm entgegenzuhandeln, ja ihn umzulenken im Stande sind; nicht mehr uns von ihm die Richtung weisen lassen, sondern sie ihm dictiren.

So wird klar, wie zwar der Trieb Voraussetzung des Willens, Wille aber darum nicht lediglich Trieb ist. Soll ich wählen, so fragt es sich nach der Norm, wonach ich mich richte, nach dem Princip des praktischen Urteils, nach Wahrheit und Falschheit; dann tritt die praktische Besinnung in ihr Recht, ist die Aufgabe gestellt für praktische Erkenntnis; und eine unendliche Entwicklung steht offen.

Daher erschien nicht wenigen und nicht den schlechtesten Philosophen geradezu als Kriterium des Wollens die leitende Einsicht. Völlig richtig, sofern nur nicht ausser Acht gelassen wird, dass es „praktische" Einsicht sein muss; dass es nicht auf blossen Scharf- und Weitblick des Verstandes, sondern auf eine der Einsicht unmittelbar inwohnende Energie ankommt, mit der sie, auch mächtig gegenwirkenden Tendenzen zum Trotz,

die Activität in die Richtung zu lenken vermag, für die das praktische Urteil entschied. Schon dieses ist ja vom theoretischen scharf unterschieden. Ein Sollen ergiebt sich niemals als einfache logische Folge aus dem erkannten Sein; das Sollen schliesst bereits die Tendenz in sich und könnte ohne schon zu Grunde liegende Tendenz gar nicht mit innerer Wahrheit ausgesagt, höchstens nachgesprochen werden ohne wirkliche Ueberzeugung.

Aus welchem Quell nun diese active Energie ihre Nahrung zieht, welche mit der praktischen Erkenntnis zugleich die Thatkraft des Wollens erzeugt, das ist eigentlich die entscheidende Frage der Willensbildung.

Die gewöhnliche, seit Hume so beliebte Antwort: dass nur die Macht anderer Triebe die Gewalt eines bestimmten, augenblicklich herrschenden Triebes brechen könne, da doch blosse, uninteressirte Vernunft keine solche Energie aufzubringen im Stande sei, fördert nichts, ist sogar geeigneter die eigentliche Schwierigkeit aus den Augen zu rücken als sie zu lösen. Man ist bei dem Wort Trieb zu geneigt an die sinnliche Stufe allein zu denken, die ganze weitreichende ja allumfassende Bedeutung, die der Tendenz im höheren Bewusstseinsleben zukommt, zu übersehen oder doch zu unterschätzen, nämlich darin allenfalls verblasste, entkräftete Nachwirkungen, Erinnerungsbilder ehemals sinnlicher Triebe zu sehen, die gegen die frische Energie gegenwärtig lebendiger Triebe natürlich wenig vermöchten. Versteht man dagegen unter Trieb jedwede Tendenz, also auch die der praktischen Einsicht selbst als praktischer schon zu Grunde liegende, so sagt der Satz zwar Richtiges, aber allzu Selbstverständliches; die Antwort bleibt auch dann völlig diesseits des wahren Problems.

Schwerlich ist aber hier eine andere Antwort zu finden als die oben schon dem Kerne nach gegebene. Das Rätsel der eigenen Bedeutung des Wollens löst sich darin, dass Wollen Objectsetzung besagt. Die Vorstellung des Gegenstandes als eines seinsollenden, nicht anders als die des seienden Gegenstandes, hat die Bedeutung einer für sich gültigen, dem Subject mit unbiegsamem Anspruch gegenübertretenden Setzung. Diesen Sinn des Willens, als des entschiedenen Vorsatzes einer

Sache, ignorirt ganz, wer im Willen bloss die Resultante einer gegebenen Summe gleichzeitig wirkender Triebe sieht. Kein Zweifel, dass zur Entschlossenheit des Vorsatzes eine Energie bereits erfordert wird, die nur aus einer voraus vorhandenen, auch wohl schon irgendwie wirksamen Tendenz abgeleitet werden kann. Aber das entschiedene Uebergewicht dieser, nunmehr zum Willensinhalt erhobenen Tendenz über jede andere, bloss in Form des willenlosen Triebs vorhandene bleibt auf jene Art unerklärt. Mit anderen Worten: die Erhebung zum Willensinhalt ist allerdings Wirkung einer schon vorhandenen, activen Energie, aber sie ist zugleich Ursache eines Energiezuwachses, der aus der, bis dahin bloss in Triebform vorhandenen Tendenz allein nicht begreiflich wird, sondern deutlich ein Neues gegenüber dem vorigen Zustand darstellt. Solange man nicht dies Neue, das somit allein die Tendenz, welche Wille heisst, von der willenlosen unterscheidet, erklärt, hat man nicht den Willen erklärt.

Geht man, nach dem Vorurteil des Sensualismus, immer vom Trieb in seiner sinnlichen Form aus, in der Meinung, dass sich daraus alles verstehen lassen müsse, so ist die Erklärung schlechterdings unmöglich. Es begreift sich, dass, wer auf dieser Voraussetzung nun einmal zu verharren entschlossen ist, die selbständige Bedeutung des Willens in der Theorie ganz zum Verschwinden zu bringen bemüht ist. Statt dessen gelangten wir zu der Vorstellung, dass der sinnliche Trieb nur Specialfall einer ganz allgemeinen Bewusstseinsform, dass Tendenz an allem Bewusstseinsleben innigst beteiligt ist und mit besonders starkem Einsatz participirt an dem Einheitsstreben der Erkenntnis, welches die Wurzel aller Objectivirung, auch der praktischen ist. Hält man das fest, so kann man nichts Unbegreifliches mehr in der These finden, dass der Wille, damit allein, dass er das Gewollte als Object setzt, die ihn vom willenlosen Trieb unterscheidende Festigkeit d. i. beharrende Einheit der Bewusstseinsrichtung, und damit die ihm eigene, der des willenlosen Triebs unbedingt überlegene Energie erreicht. Wille ist somit concentrirter Trieb, concentrirt durch die einigende Kraft des Bewusstseins, dieselbe, die die Objectsetzung des Willens begründet. So ist die theoretische Objectvorstellung immer noch

Vorstellung, aber concentrirte Vorstellung, die sich eben dadurch von der schweifenden, subjectiven scharf abhebt und den unbedingten Vorrang vor ihr behauptet.

So ist es also nicht bloss ein gewagtes Paradoxon des platonischen Sokrates: dass praktische Einsicht (φρόνησις), wo sie im Menschen wirklich vorhanden, notwendig das Herrschende ist und keineswegs (wie man also damals schon verfocht) von Lust, Unlust, Zorn, Begier, Abneigung, kurz den sinnlichen Trieben wie ein Sklave hin- und hergezerrt wird. Sie behauptet die Herrschaft (so erklärt es Platon), indem sie die Macht des Scheins bewältigt, der uns in die Irre treibt und zu fortwährendem Selbstwiderspruch nötigt, und der Seele Ruhe schafft im Verharren bei dem Wahren; d. i. durch die Concentration im Bewusstsein. Darin liegt nichts Unmögliches oder auch nur Schwieriges, nichts was aus dem sonst bekannten Zusammenhang der psychischen Vorgänge herausfiele.

Und so stimmt es vor allem mit den Thatsachen überein. Es ist doch nichts so Unbekanntes oder Unerhörtes, dass dem Menschen, der überhaupt einen Willen hat, die Sache, worin immer er sie sehen mag, mehr gilt als die Person, auch die eigene; dass er der Sache, die er zu der seinigen gemacht hat, sich selbst und seine gegenwärtige oder absehbare Befriedigung ohne Bedenken zum Opfer bringt; nicht indem er seine Persönlichkeit wegwirft, zu Nichte macht, sondern vielmehr sie mit ganzer Kraft für die Sache einsetzt.

Man braucht dabei gar nicht an heroische Thaten zu denken, wie sie von ausserordentlichen Menschen in ausserordentlicher Lage vollbracht werden. Sehr hervorstechende Beispiele bietet schon der gemeine Soldat, Lokomotivführer, Feuerwehrmann u. s. w. Er wägt im kritischen Augenblick nicht erst ab, was er einsetzt und was er etwa gewinnen kann, wenn er seine Pflicht thut oder wenn nicht. Er riskirt im einzelnen Fall vielleicht nicht einmal Ehrverlust oder Gewissensbisse, wenn er vorzieht sein Leben in Sicherheit zu bringen. Dennoch wird man die grosse Ueberzahl ohne Wanken den Weg der Pflicht gehen sehn; und man glaubt dabei, mit Recht, gar nichts mehr als seine „Schuldigkeit" zu thun. Es gehört dazu in der That keine Heldennatur, sondern nur das Geringe, dass man ein ehrlicher Kerl, d. h. ein Mensch von leidlich grad-

wüchsigem Charakter ist. Derselbe Mensch unterliegt vielleicht einer viel weniger ernsten Versuchung, z. B. zu Unwahrheit um vermeinten, geringfügigen Vorteils willen. Es ist, wie mir scheint, ein starker thatsächlicher Irrtum vieler Moralisten, dass dem Menschen das Leben und was es gemeinhin bietet, sehr hoch im Preise stände. Auch die andere Meinung irrt augenscheinlich, dass, wenn etwas, allein die Angst vor Ehrverlust oder Gewissenspein über den Lebenstrieb den Sieg behielte. Es genügt dazu vielmehr das Einzige: der feste Glaube an eine Sache, und sei es die thörichtste ja schlechteste von der Welt. Der gemeine Ehrtrieb ist selbst nur ein Beispiel davon; auch was man gewöhnlich nennt: sich ein Gewissen aus etwas machen, ist nicht viel Anderes als die oft sehr unbestimmte, schwach begründete Vorstellung von etwas, das man unbedingt thun oder lassen und dagegen auch den lebendigen eigenen Trieb (der vielleicht ganz im Recht ist) bezwingen müsse. Die dabei leitende Einsicht mag einen sehr beschränkten Horizont haben, die Consequenz nur der Eigensinn eines ersten Irrtums sein, der unfehlbar die ganze, von da ab richtig geführte Rechnung verfälscht; es ist darum noch immer Wille, der auch in diesem Fall seine Macht über den willenlosen Trieb beweist. Mit Sittlichkeit hat das noch wenig zu thun; der blosse Wille ist sittlich so indifferent wie der blosse Trieb, an sich des Bösen so gut fähig wie des Guten. Es hätten daher oben ebenso gut Beispiele eines auf ganz unsittliche Ziele gerichteten, wenn nur unerschütterlich entschlossenen Wollens angeführt werden können. Auch der Verbrecher setzt seine ganze verwegene Thatkraft oft weit weniger an die Befriedigung einer Lust oder den Gewinn eines bestimmten persönlichen Vorteils als an die Verwirklichung einer schlimmen Einbildung; es ist sehr oft nur perverse Anwendung einer Kraft, die, auf richtigere Ziele gelenkt, Grosses zu Wege gebracht hätte. Was sind denn die „Grossen“ der Geschichte oft anders als höchst besonnene und willensstarke Verbrecher!

Auch bewahrt diese Stufe noch ganz den Charakter des Empirischen. Der Wille bleibt auf ein bestimmtes, empirisches Object, und zwar einen Gegenstand des Triebs, ausschliesslich gerichtet. Doch fehlt nicht die „Form“ des Wollens. Sie tritt

deutlich zu Tage in der bewusst festgehaltenen Einheit der Bewusstseinsrichtung, d. i. der bewussten Setzung des Objects als eines seinsollenden. Sogar die unbedingte Setzung schlummert darin. Es ist noch nicht mehr als der Keim, aber immerhin der Keim der Erhebung zum Standpunkt des Gesetzes, und damit des Unbedingten.

In dieser tritt aber erst die Eigentümlichkeit der praktischen Objectsetzung rein und unvermischt hervor. Sie ist daher, als letzte und höchste Stufe der Activität, von der des blossen Willens zu unterscheiden. Wir zeichnen sie aus durch die nähere Bestimmung des Willens zum reinen oder Vernunftwillen.

§ 6

Grundformen der Activität: 3. Vernunftwille

Schon der Name, den wir der dritten Stufe der Activität gegeben haben, will andeuten, dass diese die zweite, den Willen, ebenso in sich schliesst, wie der Wille den Trieb. Das Verhältnis der drei Stufen ist dieses: „Trieb" bezeichnet nur das Vorhandensein einer Tendenz überhaupt, d. h. Richtung der Activität auf irgendein Ziel, ohne Bewusstsein einer streng festzuhaltenden, jede Ausweichung verbietenden Einheit der Richtung; auf der Stufe des „Willens" tritt dies Bewusstsein hinzu, es fehlt aber noch die Einsicht, dass, wie wir früher sagten, jede Richtung ins Unendliche weist, es fehlt die Messung des einzelnen, empirischen Wollens an dem nicht mehr empirischen Ziel des unbedingt Seinsollenden; die dritte Stufe fügt noch dies hinzu; die Beziehung aufs empirische Object bleibt zwar, aber das Bewusstsein des Wollenden haftet nicht mehr an diesem, sondern erhebt sich darüber zum schlechthin übergeordneten Standpunkt des unbedingt Gesetzlichen. Das empirische Object wird mit ausdrücklichem Bewusstsein nur bedingt gewollt, d. h. um eines ferneren und ferneren Zweckes willen, der, solange er noch im Bereich der Erfahrung liegt, wieder nur bedingt gewollt, zuletzt aber aufs Unbedingte, als das wahre, obgleich unendlich ferne Ziel bezogen wird. Praktische Vernunft ist also an sich nicht empirisch, wohl aber findet sie Anwendung aufs empirische Wollen, und hat abgesehen von dieser Anwendung keine Bedeutung, ausser als Abstraction zum Behufe der blossen

Theorie. Es ist der Gewinn unserer vorausgeschickten Betrachtungen, dass diese Anwendung, in der man so grosse Schwierigkeiten gesucht hat, jetzt kaum mehr einer besonderen Erklärung bedarf.

Für den Vernunftwillen ist also in der That, so wie Kant wollte, das reine Formgesetz des Willens massgebend. Da dieses über alles Empirische hinausgeht, so kann sich der Vernunftwille freilich niemals empirisch beweisen, auch nicht durch eben die That, in der er sich auszuprägen sucht und scheinbar empirische Gestalt annimmt. Wir beurteilen allerdings die Gesinnung nach der Handlung, wissen aber sehr wohl, dass diese nur ein unsicherer Zeuge derselben ist. Nur dem Selbstbewusstsein steht der Blick ins Unendliche offen; nur der Blick des Selbstbewusstseins *ist* unendlich, d. h. durch keine endliche Schranke schlechthin eingeschränkt. Vor dem Forum des eigenen Bewusstseins aber erweist sich das Vernunftgesetz mächtig, ja unbedingt herrschend in dem unerbittlichen *Gericht* über unser empirisches Thun. Ob es je die Kraft hat unser thatsächliches Wollen ganz in die Richtung zu zwingen, die es ihm vorschreibt, mag, nicht bloss Andern, sondern am allermeisten uns selbst, zweifelhaft bleiben; empirisch beweisen lässt es sich, wie gesagt, niemals; so bleibt ihm dennoch *die* praktische Wirkung, dass nach seinem Ausspruch das, was wir thun, unbedingt hat sein sollen oder nicht sein sollen, dass es recht war oder verkehrt, gut oder schlimm, dass ich selbst vor mir selber, mein empirisches Subject vor der „bessern Person“ in mir, wie Kant sagte, bestehen kann oder nicht. Ich denke aber, dass das eine mächtige praktische Wirkung ist.

Woher kommt nun dem Vernunftwillen diese Obmacht, die ihm erlaubt, auch unser bestes empirisches Thun für unzureichend zu erklären; von unserem *empirischen* Wollen zu verlangen, dass es bei keinem *empirischen* Ziel jemals verharre?

Unsern Voraussetzungen entsprechend werden wir antworten müssen: diese Gewalt kommt der Vernunft einzig und allein aus der *Einheit*, in der sie gleichsam das ganze praktische Vermögen in seinem letzten Grunde, im Selbstbewusstsein, zusammenfasst. Wie Wille *concentrirter* Trieb, so ist Vernunftwille höchste

Concentration des praktischen Vermögens überhaupt; und diese Concentration ist die Wurzel seiner Kraft.

Doch ist damit die Frage noch keineswegs aufgelöst, sondern erst in bestimmterer Form gestellt. Vergeblich fordert man vom Schwächling, dass er „sich concentrire" oder, wie unsere Sprache es gut bezeichnet, „sich zusammennehme". Genau das ist ja seine Schwäche, dass er das nicht kann. Vielmehr, wie diese Forderung offenbar die höchste, so werden auch die grössten Voraussetzungen dazu gehören; diese haben wir jetzt zu untersuchen. Es fragt sich also: gegeben Trieb und Wille, auf welchem Wege gestaltet sich daraus Vernunftwille?

Worauf sich, abgesehen von den veränderlichen und zwar durch menschlichen Willen veränderlichen Factoren (nach denen jetzt eigentlich erst die Frage), der menschliche Trieb richtet, ist durch die Organisation der Gattung und des Einzelnen und die allgemeinen Voraussetzungen, unter denen er lebt, bedingt und in ziemlich feste Grenzen eingeschlossen. Auch die Erhebung des Triebs zum Willen überhaupt giebt hier zu keinen besonderen Erwägungen Anlass; sie vollzieht sich auf die oben dargelegte Weise in einfachen, festen Formen, ganz analog der Bildung gegenständlicher Vorstellungen in der Erfahrung und in engem Anschluss an diese. Erst nachdem die Stufe des Willens erreicht ist, auf dem Wege also zur Vernunft, erheben sich die schweren Fragen der Willensbildung; von da ab stehen zahlreiche Entwicklungsmöglichkeiten offen, kommt es also darauf an, aus vielen sich anbietenden Wegen den einzigen, der der rechte ist, herauszukennen. Dass übrigens die Entwicklung zur Vernunft dann den Willen umbildet und durch ihn sogar auf den Trieb in seiner Urform mächtig zurückwirkt, folgt schon aus allem Gesagten und darf fortan einfach vorausgesetzt werden. Man erinnert sich wohl an das, was oben über den Begriff „Arbeit" gesagt worden.

Zum sicheren Ausgangspunkt der Erklärung dient uns die ebenfalls schon gewonnene Einsicht, dass die Gestaltung der Willenswelt unter Leitung des Vernunftgesetzes in genauer Verknüpfung stehen muss mit der Gestaltung der empirischen Objectwelt unter Leitung des Erfahrungsgesetzes. Auf der untersten Stufe der Entwicklung ist beides kaum von einander zu scheiden; weiterhin

tritt eine gewisse Differenzirung zwar ein, aber die Wechselbeziehung dauert fort, und diese Beziehung ist, bis zu den höchsten Stufen hinauf, mehr als blosse Analogie.

Die drei Stufen: Trieb, Wille, Vernunftwille, entsprechen auf praktischem Gebiet genau drei Stufen der empirischen Vorstellung: erstens Vorstellung schlechtweg, die zwar ihren Gegenstand hat, aber noch nicht das Bewusstsein gegenständlicher Geltung einschliesst; zweitens bewusst objectivirte Vorstellung, doch ohne sichere Begründung; drittens principiell und methodisch begründete, also wissenschaftliche Objectvorstellung, empirische Objecterkenntnis. Die fortschreitende Concentration des Bewusstseins, die zugleich Erweiterung des Horizonts bedeutet, regiert dort wie hier den Fortschritt. Wie sich Vorstellung durch Vorstellung entwickelt, die Vorstellungen auf dem sich stetig erweiternden Blickfeld des Bewusstseins einander begegnen, in Widerstreit geraten, Ausgleich suchen müssen, und sich so zu immer tieferer, umfassenderer Einheit durchbilden, so begegnen sich auf dem Felde des praktischen Bewusstseins Tendenz und Tendenz; mit steigender Höhe des Bewusstseins vertragen sich weniger und weniger die in der Richtung nicht übereinstimmenden, also sich gegenseitig fördernden Tendenzen, die anfangs, indem jede nur mehr für sich zur Geltung kam, streitlos neben einander bestanden. Treffen sie aber erst auf einander, so muss ein Ausgleich gesucht werden; und jeder gefundene Ausgleich ist ein neuer Sieg der Bewusstseinseinheit, festigt die Tendenz zur Einheit überhaupt, erhöht die Energie dieser Tendenz für jeden folgenden Zusammenstoss. Und so entspricht sich auch das letzte Ergebnis der Entwicklung dort und hier: so wie im Fortgang der Erfahrung jede Antwort neue Fragen hervortreibt, jede gefundene Lösung neue Aufgaben stellt, bis die Erwartung letztgültiger Erklärungen grundsätzlich preisgegeben, der Fortschritt der theoretischen Erkenntnis als notwendigerweise unendlich, in dieser Unendlichkeit aber streng gesetzmässig erkannt wird, so ist das Endergebnis der praktischen „Erfahrung" die Einsicht in die Unendlichkeit der Aufgabe der praktischen Erkenntnis, die völlige Zerstörung des anfänglichen naiven Glaubens an ein empirisch erreichbares letztes Ziel, zugleich mit dem sicheren Bewusstsein eines möglichen sittlichen Fortschritts von fester Richtung, nach einem ewigen Ziele hin.

Aus unseren grundlegenden Betrachtungen wissen wir aber auch schon, dass diese durchgängige Analogie eine wurzelhafte Einheit des theoretischen und praktischen Bewusstseins zur Voraussetzung hat. Das tritt in voller Klarheit hervor, wenn erst die Grundtendenz zur Einheit in der Entwicklung des gesamten activen Vermögens so weit herrschend geworden ist, dass auf den Ausbau einer Welt der Zwecke mit Bewusstsein hingearbeitet wird. Der Naturboden der Entwicklung menschlichen Wollens kann dann keinen Augenblick mehr verkannt werden. Dadurch wird der Wille nicht etwa auf eine tiefere Stufe herabgesetzt, materialisirt, vielmehr umgekehrt das ganze Gebiet der Erfahrung, die Natur, zugleich in das Blickfeld des praktischen Bewusstseins gerückt, idealisirt.

Der vermittelnde Begriff ist der der Technik im weitesten Sinn; eine Erkenntnis, die, wie so ziemlich alle Fundamentalgedanken, auf denen wir fussen, dem Keim nach bis auf Sokrates zurückgeht[1]). Ist Technik einerseits, als Anwendung von Naturkräften auf naturgegebenen Stoff, von rein theoretischer nämlich naturwissenschaftlicher Begründung, so stellt sie nicht minder wesentlich andrerseits die Naturkraft in den Dienst menschlicher Zwecke. Kein menschlicher Zweck aber bleibt ohne Beziehung zu dem höchsten menschlichen Zweck: dem Menschen selbst, oder der Menschenbildung; und diese ist, dem regierenden Princip nach, wesentlich Willensbildung. Zielt nun schliesslich alle Theorie auf Technik, so ist klar, wie alles theoretische Bewusstsein ausnahmslos zugleich eine Beziehung aufs praktische gewinnt.

Die Technik ist hierbei möglichst weit zu verstehen. Von der gemeinhin so benannten, nämlich physikalisch-chemischen, ist zuerst die biologische, insbesondere anthropologische Technik zu unterscheiden. Dahin gehört das ganze weite, die Naturstellung des Menschen unmittelbar angehende Gebiet der Ernährung und Fortpflanzung und darauf gerichteten, im umfassenden Sinn „ökonomischen“ Arbeit, einschliessend auch menschliche Gesundheitspflege und Heilkunde. So wie aber die physi-

1) Vgl. die Darstellung Philos. Monatsh. Bd. 30 S. 356—359.

kalisch-chemische Technik für die biologische, so bildet wiederum diese die Unterlage für ein drittes, wieder in eigener Weise bedingtes Gebiet, das wir sociologische Technik nennen wollen. Dahin gehört alle äussere Gemeinschaftsordnung, nicht minder alles Äussere der Erziehung, der schon Protagoras, unter Beistimmung Platons, diesen Platz in der Ordnung der τέχναι angewiesen hat; mit Recht, denn es ist wesentlich die Technik, den Einzelnen für die feststehenden Ordnungen der Gemeinschaft tauglich zu machen. Wie weit das reicht, und wie dadurch die Willensbildung selbst, so hoch sie auch ihr Ideal stecken mag, mit der Naturgrundlage der menschlichen Existenz in fester Verbindung bleibt, beginnt man vielleicht erst in unserer Zeit recht zu begreifen. Es darf der Schein nicht vermieden werden, als ob so selbst alle höhere menschliche Bildung in ein Abhängigkeitsverhältnis zur Natur träte. In Wahrheit besteht unfraglich eine durchgängige, gesetzmässige Correspondenz; diese darf allerdings nicht Abhängigkeit genannt werden, wofern man darunter ein Verhältnis der Unterordnung versteht. Die praktische Vernunft ist nicht der theoretischen untergeordnet, wohl aber ihrem ganzen Stoff nach auf sie angewiesen, insofern an sie gebunden. Ihre Entwicklung, d. i. die successive Durchdringung des Stoffs mit der Form des praktischen Bewusstseins, wird daher auch gebunden sein an die Entwicklung des theoretischen Bewusstseins, da ja dieses allein ihr den Stoff liefert. Gerade wenn das Formgesetz des Willens die unbedingte Herrschaft über das Stoffliche des Triebs gewinnen soll, so muss, da der Trieb die Naturbedingtheit niemals abstreifen kann, unter Leitung des Willensgesetzes der Naturboden des Triebes selber bearbeitet, gleichsam umgepflügt werden, was nur nach dessen eigenen, nicht willkürlich ihm zu dictirenden Gesetzen möglich ist. Untergeordnet dem Range und der bedingenden Gesetzlichkeit nach bleibt aber zuletzt die theoretische der praktischen Vernunft, nicht umgekehrt, wenn es nicht zutreffender ist zu sagen, dass beide in ihrem letzten Grunde im Selbstbewusstsein derart eins sind, dass von einem Rangstreit nicht füglich geredet werden kann. Theoretische Erkenntnis, dem Inhalt nach verstanden, ist nicht Wille, giebt auch nicht den Willensinhalt, aber allerdings der Erkennende ist zugleich der Wollende; er vermöchte gar nicht Erkenntnis zu ent-

wickeln, als indem er zugleich Willen entwickelt, und umgekehrt. Es ist hier eine unauflösliche, innerlich oder, wie früher gesagt, central begründete Einheit anzuerkennen, wo mit Unrecht eine starre Dualität angenommen wird.

So zeigen sich also die äussersten Enden, Stoff und Form des Willens, derart ursprünglich auf einander bezogen, dass sich, je klarer das Formgesetz des Willens zum Bewusstsein kommt, um so sicherer und vollständiger aller Stoff der Erfahrung ihm unterordnen muss.

Darin ist aber unsere Frage doch erst zu einem Teil aufgelöst. Es erfordert jetzt noch eine besondere Betrachtung, wie denn eben dieser tiefste Quell der Willensbildung sich erschliesst; wie das Selbstbewusstsein im Menschen, und zwar als praktisches, nicht bloss theoretisches, erwacht und zu sicherer Herrschaft gelangt.

Es mag im ersten Augenblick paradox erscheinen, bestätigt sich aber bei näherer Untersuchung je mehr und mehr: dass sich ein Selbstbewusstsein im Menschen nur entwickelt im Wechselverhältnis von Bewusstsein und Bewusstsein; folglich nur in und mit der Entwicklung der Beziehungen, die aus dem empirischen Bewusstsein des einzelnen Subjects hinaus, zur Gemeinschaft hinüberreichen.

Thatsächlich kommen alle bisher aufgeführten Factoren der Willensbildung nur in menschlicher Gemeinschaft zur Geltung. Vielleicht ist es nicht zu viel behauptet, dass es schon eine menschliche Wahrnehmung nicht gäbe ohne die Menschheit und ohne das Verhältnis des einzelnen Wahrnehmenden zu ihr. Denn diese Wahrnehmung enthält nicht bloss eine Fülle dargebotener Eindrücke, sondern eine bestimmte Gliederung derselben, die, so wie sich vollzieht, nicht von der Natur schlechthin dargeboten, sondern vom Menschen nach seinen eigentümlichen Fähigkeiten und Bedürfnissen zu Stande gebracht und in der Menschheit nicht oder nur zum geringsten Teil physisch vererbt, sondern psychisch überliefert ist.

Aber auch ohne solche besondere Erwägung wird man sich bald klar darüber werden, wie unmöglich es wäre, das Chaos unserer Eindrücke in eine geordnete Objectwelt umzuschaffen, wenn ein

jeder von Anbeginn ausschliesslich auf seine individuellen Wahrnehmungen, Erinnerungen und ergänzenden Vorstellungen angewiesen wäre; wenn nicht ein Commercium bestände, durch das der Erkenntniserwerb Andrer, nicht bloss Mitlebender, sondern längst Gewesener, auch für uns da ist. Die Vorstellung der empirischen Objectwelt ist Gemeinbesitz im inhaltvollsten Sinn; sie ist gemeinschaftlich, nicht bloss sofern jeder für sich sie im allgemeinen auf gleiche Art vollzieht, sondern sofern kein Einzelner sie je vollziehen könnte ohne die beständige Mitarbeit der Andern; ja auch nicht die ganze jetzt lebende Menschheit ohne die Errungenschaft der gesamten bisher dagewesenen. Vor allem für die Pädagogik ist diese Betrachtung fundamental wie wenige, da ihre ganze Aufgabe ohne das nicht bestände.

Besonders greifbar stellt sich dieser Sachverhalt dar in der menschlichen Sprache und ihrer unermesslichen Bedeutung für die menschliche Erkenntnis, für die Gestaltung eines menschlichen Bewusstseins überhaupt. Bedenkt man, wie unmittelbar und unauslöschlich uns die Dinge unserer Erkenntnis und alles, was wir daran zu erkennen glauben, die Farbe der menschlichen Sprache, der menschlichen Wortbegriffe trägt, wie aber diese ganz und gar bedingt sind durch die Wechselbeziehungen zwischen Mensch und Mensch in menschlicher Gemeinschaft, so leuchtet wohl ein, wie unpsychologisch, vollends unpädagogisch es wäre, von der Gestaltung auch nur der theoretischen Objectwelt für den Einzelnen zu reden ohne Berücksichtigung dieser wesentlichen Bedingung.

Ist aber schon alles menschliche Bewusstsein, so ist vollends das Selbstbewusstsein durch Gemeinschaft bedingt. Es giebt kein Selbstbewusstsein und kann keines geben ohne Entgegensetzung und zugleich positive Beziehung zu anderem Bewusstsein; keine Selbstverständigung ohne die Grundlage der Verständigung mit Andern; kein sich selber Gegenübertreten, kein Selbsturteil ohne die vielfältige Erfahrung, wie Bewusstsein und Bewusstsein sich gegenübertreten, wie der Eine den Andern beurteilt; nicht Frage noch Antwort, nicht Rätsel noch Auflösung, als Auftritte im Selbstbewusstsein des Einzelnen, wenn nicht das alles zuerst vorgekommen wäre im Wechselverhältnis der Individuen in der Gemeinschaft.

Wie könnte ich mir selbst zum Du werden, wenn nicht erst ein Du mir gegenüberstände, in dem ich ein anderes Ich erkenne?

Das alles aber findet nicht nur ebenso, wie im theoretischen, auch im praktischen Gebiet Anwendung; vielmehr keine dieser Beziehungen ist jemals bloss theoretisch, sondern unmittelbar und unvermeidlich *auch* praktisch. Jede Gemeinschaft von Bewusstsein und Bewusstsein wirkt notwendig auch auf den Willen; jede menschliche Gemeinschaft ist notwendig in irgendwelchem Grade Willensgemeinschaft.

Gewiss ist das Wollen, und gar das reine Wollen, an sich schlechthin individuell; kein Anderer kann für mich Willen haben, für mich gut sein. Auch wirkt Gemeinschaft nicht insofern willenbildend, am wenigsten im sittlichen Sinne, als der Eine nur passiv unter dem Einfluss des Andern steht. Das würde nicht heissen, zum Wollen erzogen, sondern zur Willenlosigkeit abgerichtet werden; es wäre, nach unsern Begriffen, das gerade Widerspiel von Erziehung. Aber das ist in der That auch nicht Gemeinschaft im vollen Sinne des Worts. Diese besagt vielmehr, was ja auch das Wort andeutet: dass man einen geistigen Besitz gemein hat und zu gleichen Rechten geniesst; nicht also der Eine mit seinem geistigen Inhalt in blosser Abhängigkeit vom Andern verharrt. Diese Abhängigkeit, wie sie wenigstens dem Kinde im Verhältnis zum Erwachsenen natürlich ist (auch da zwar nicht in dem Grade stattfindet, wie Pädagogen gerne möchten), mag immerhin den Ausgangspunkt bilden; aber von Willensgemeinschaft, von Willensbildung durch Gemeinschaft kann eigentlich erst dann und genau so weit geredet werden, als der Eine dem Andern als Gleicher gegenübersteht und in freier Uebereinstimmung mit ihm dasselbe wollen lernt; denn Wille bedeutet Selbstbewusstsein.

Wie sich aber das gerade in der Gemeinschaft gestaltet, kann am besten die Analogie der Entwickelung *theoretischer* Erkenntnis in der Gemeinschaft, nämlich des *Lehrenden und Lernenden*, klar machen. Diese besteht doch nicht darin, dass ich mit den Augen des Andern sehe, d. h. mir die Augen blende und mich der seinen statt der meinen bediene; das wäre etwa autoritatives Annehmen von Meinungen. Sondern ich muss die eignen Augen gebrauchen, aber ihren Blick üben und lenken lernen,

so wie der Andere ihn üben und lenken musste, um mich mit meinem eigenen Blick in seinen Blickpunkt versetzen zu können und so zu sehen, was er sieht, ich aber zuvor nicht sah. Das hatte Sokrates im Sinn, als er behauptete, es gebe gar kein Lehren und Lernen, sofern darunter verstanden wird ein Hinüberleiten, gleichsam Einschütten der Erkenntnis, die der Eine hat, in die Seele des Andern wie in ein leeres Gefäss; das Einsehen könne Jeder nur selber leisten, Erkenntnis sei nur aus dem Selbstbewusstsein zu schöpfen, und alles was der Andre dazu beitrage, sei die Veranlassung zum Suchen durch Frage und Weckung von Zweifeln; gleichsam die Hinweisung auf die Stelle, wo das Gesuchte zu finden sein muss. Dass aber auf diese Art die Gemeinschaft unterrichtend wirkt, ja ein wahrer Unterricht nur so möglich ist, hatte Sokrates, und ihm folgend Platon, tief erkannt, der sich die Entwicklung der Erkenntnis schon gar nicht mehr anders als im wechselseitigen Austausch, im *διαλέγεσθαι* zu denken vermag.

Was nun so vom theoretischen Lernen gilt und als Anfang und Ende einer gesunden „Didaktik" nie vergessen werden sollte, dasselbe findet nicht bloss auch Anwendung auf die Willensbildung, als sei das eben nur eine Art solchen Lernens, sondern dies theoretische Lernen geschieht wiederum gar nicht ohne Willensentwicklung. Es geschieht, so wurde gesagt, indem man den eignen Blick üben und lenken lernt: das ist aber schon Willensthat. Das theoretische Lernen kann auch in dem Sinne nur selbsteigene Leistung sein, dass es vom Wollen abhängt; dass man das Lernen selber nur lernt, indem man wollen lernt. Also ist gewiss jeder wahre, nämlich freie Einsicht und nicht bloss autoritative Annahme wirkende Unterricht zugleich eine Erziehung, nicht aber, als ob die blosse Verstandesbelehrung von selbst den Willen bewegte; sondern vielmehr umgekehrt, indem die Verstandesbelehrung ohne Willensentwicklung gar nicht erreicht würde.

Die primäre Wirkung der Gemeinschaft ist die auf den Willen. Man lernt wollen, indem man die Erfahrung macht vom Wollen des Andern. Der energische Wille des Andern, sagt man, reisst uns fort, etwa dem starken Strom gleich, der den trägeren Zufluss in sich aufnimmt und so sein Gewässer in die gleiche mächtige Bewegung zwingt. Aber ein solches Bild verdunkelt noch

zu sehr, dass gerade die Energie des Selbstwollens erhöht, der eigene Wille nicht gezwungen oder in Abhängigkeit gebracht, sondern erst recht auf sich selbst gestellt wird durch die Erfahrung, wie der Wille des Andern selbständig und in dieser Selbständigkeit energisch ist. Analog also wie ich im Falle des theoretischen Lernens das, was der Andre sah und ich zuerst nicht sah, selber sehen lerne, indem ich mich in seinen Blickpunkt mit Willen selber versetze, so besinne ich mich erst auf den letzten Grund des Wollens im Urgesetz des Selbstbewusstseins, indem ich am Andern die Erfahrung mache, wie auf diesen letzten Grund sein Wollen immer zurückweist und aus ihm hervorgeht.

Gerade das Selbstbewusstsein also, und mithin das selbstbewusste Wollen, entwickelt sich allein in und mit der Gemeinschaft von Bewusstsein und Bewusstsein, die primärer Weise Willensgemeinschaft ist. Gerade in der tiefsten Einigkeit mit dem Andern unterscheide ich mich von ihm und finde mich selbst. In Jedem ist ein Unendliches; dessen werde ich in mir selbst erst inne, indem ich die Unendlichkeit im Andern ahne. Je tiefer wir uns gegenseitig kennen (was immer schon eine tiefe Einigkeit voraussetzt), um so sicherer empfinden wir die Grenze, wo wir uns unterscheiden. Das gilt allgemein, und es gilt besonders vom praktischen Bewusstsein, dem ja eine Beziehung in die Unendlichkeit ganz wesentlich ist.

Weil nun aber das Bewusstsein des Willensgesetzes in der Gemeinschaft entsteht und sich ganz und gar von ihr nährt, so begreift es sich ferner, dass das reine Willensgesetz, als Sittengesetz, notwendig ein Gesetz nicht bloss für den Einzelnen, oder für viele Einzelne aus gleichem Grunde, sondern für die Gemeinschaft bedeutet; dass die Objectwelt des Willens, als sittliche Welt, wesentlich für die Gemeinschaft besteht. Machen wir überdies die beständige Erfahrung, wie durch Gemeinschaft die Energie des Wollens unberechenbar gesteigert, die Richtung des Wollens fester und bestimmter wird, so stellt sich mehr und mehr als unverbrüchliches Gesetz fest: dem Willen möglichst die Richtung zu geben, welche Gemeinschaft zu fördern geeignet ist. Dadurch wird dann am sichersten jede Enge der Zielsetzung überwunden, jede zu nah gesetzte Schranke alsbald wieder überschritten.

Die Erhebung zum Unbedingten, an sich notwendig zufolge des Grundgesetzes des Willens überhaupt, ist am notwendigsten um der Gemeinschaft willen, denn die, selbst *sub specie aeterni* zu denkende menschliche Gemeinschaft ist überhaupt nur möglich durch diese Erhebung. Was also durch das reine Formgesetz des Willens an sich vorgeschrieben, das verwirklicht sich, in dem Maasse als es in endlichen Wesen der Verwirklichung fähig ist, auf dem Wege der Gemeinschaft. Diese, als Idee, wird dadurch selbst zum deutlichsten Ausdruck des reinen Willensgesetzes selbst. Das Sittengesetz für uns Menschen ist das Gesetz der Menschheit.

Damit ist denn unser Problem erst vollständig aufgelöst. Durch diese letzte Beziehung, auf die Gemeinschaft der Willen, erlangt die „praktische Vernunft" erst ganz concrete Gestalt, erst eine Bedeutung, die über die eines blossen, wenn auch aufs Praktische bezogenen Theorems hinausgeht und unmittelbar praktisch heissen muss. Auf dieser Grundlage darf man es wagen, eine concrete Ethik, ohne Preisgebung der formalistischen Basis, die ihr Kant gegeben und wir unangetastet gelassen haben, aufzubauen.

Archiv

für

systematische Philosophie

in Gemeinschaft mit

Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Christoph Sigwart,
Ludwig Stein und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Paul Natorp.

Neue Folge
der
Philosophischen Monatshefte.
I. Band.

Berlin.
Verlag von Georg Reimer.
1895.

Grundlinien einer Theorie der Willensbildung

(Zweites Stück)

Von

Paul Natorp

§ 7

Das Sittliche in socialer und individualer Bedeutung

Der Objectivitätscharakter des Sittlichen, wie er zu Anfang aufgestellt worden, hat sich durchweg bestätigt. Es zeigte sich, dass es eine Welt des Willens giebt, von gleich objectiver Begründung wie die Welt der Erfahrung, von gleicher Ausdehnung mit ihr, überhaupt nicht ausser und neben sondern mitten in ihr. Erfahrung, alle Erfahrung, wirkliche und mögliche, liefert den Stoff, dem der Wille seine eigentümliche Form aufdrückt und damit das Object der Erfahrung gleichsam umprägt zum Willensobject. Sinn und Grund dieser Umprägung wurde (in § 3) erörtert.

Ist nun das Sittliche in solchem Sinne ein Objectives, so ist es damit zugleich überindividuell. Das Gute, schlechthin und ohne Einschränkung verstanden, kann nicht Aufgabe für das einzelne empirische Subject sein. Selbst für eine noch so weit verstandene empirische Gemeinschaft, wäre es auch die Menschheit, ist die Aufgabe zu gross, denn sie ist unendlich. Sie besteht allerdings für die Individuen, aber, sofern als unteilbares Ganze gedacht, nur für alle insgesamt; sofern specificirt für die Einzelnen, nur gemäss dem Anteil, der an der gemeinschaftlichen Aufgabe jedem in seiner Besonderheit zufällt. Was *in concreto* das Sittliche für den Einzelnen ist, hängt davon ab, was es für alle, was für die Person überhaupt, davon, was es an sich, sach-

lich, objectiv ist. Das „Ich soll" hat, wenn nach dem Inhalt des Sollens die Frage ist, zur Grundlage das „Es soll", das Gute der Person das Gute der Sache, nicht umgekehrt.

Die Behauptung, Sittlichkeit sei etwas rein Individuelles[1]), hat den berechtigten Sinn, dass das Gute vom Individuum frei gewollt sein muss. Dies haben wir von Anfang an zu Grunde gelegt und auch den Grund dieser Freiheit erklärt. Dass ich oder mein Thun gut ist, hängt rein von mir, von der Beschaffenheit meines Wollens ab und ist ganz davon unabhängig, ob der Andere es dafür erkennt oder nicht; dagegen, ob mein Thun dem Andern lieb, hängt von ihm, ob es recht ist im Sinne des positiven Gesetzes, vom Gesetzgeber und Richter ab, der darüber vielleicht morgen anders befindet als heute, hier anders als jenseits der Grenzpfähle. Der sittliche Wille unterwirft sich nur „dem Gesetz, das er sich selbst giebt".[2]) Aber hier fragt es sich nach dem Inhalt des Gesetzes, nicht nach dem Gesetzgeber. Die Gesetzesform selbst aber giebt dem Inhalt objectiven und damit überindividuellen Charakter. Der Glaube an eine „Sache" wurde oben (§ 5) als Merkmal sogar des (echten) Willens überhaupt, nicht bloss des sittlichen erkannt. Und mag einer den Gegenstand seines besonderen, wenn nur in sich festen Wollens mit Grund „seine" Sache nennen, so ist doch der Wille so lange nicht sittlich, als man bloss seine Sache gegen die des Andern stellt, sondern erst, wenn erkannt ist: meine Sache darf keine andere sein als die auch jedes Andern Sache sein sollte und der Wahrheit nach ist.

Daraus folgt, was ohnedies das Ergebnis der ganzen bisherigen Untersuchung war: dass das Sittliche von Haus aus Gemeinschaftssache und in keiner Weise Privatsache ist. Das sagt noch etwas mehr als bloss, dass es für alle eines und dasselbe ist; es liegt auch darin, dass es als gemeinschaftliche Sache bewusst

1) In „Pestalozzis Ideen über Arbeiterbildung und sociale Frage" (Heilbronn, E. Salzer, 1894) citirte ich das Wort Pestalozzis: „Die Sittlichkeit ist ganz individuell, sie besteht nicht unter zweien"; nämlich im Unterschied vom „gesellschaftlichen Recht", welches nach seiner (Rousseau'schen) Auffassung auf „Vertrag", d. h. auf gegenseitiger Verpflichtung beruht. Wie sehr dagegen das Sittliche seinem Inhalt nach von Pestalozzi social verstanden wird, ist ebendort nachgewiesen. Das Gleiche gilt von Kant.

2) So (ganz nach Kant) Pestalozzi; a. a. O. S. 15.

und im Hinblick auf die Gemeinschaft gewollt sein muss. Sittliche Gemeinschaft, Willensgemeinschaft ist nur dadurch möglich, damit allein aber auch schon gegeben, dass das Sittliche erstens eines und dasselbe für alle, zweitens als eines und dasselbe bewusst und mit diesem Bewusstsein gewollt ist. Dieses Bewusstsein ist aber vom sittlichen Bewusstsein überhaupt untrennbar; also ist sittliches Bewusstsein wesentlich Gemeinschaftsbewusstsein.

Nach dem allen läge es nun nahe, das concret Sittliche zuerst in seiner socialen Gestalt aufzusuchen, um dann auf das Individuum bloss die Anwendung zu machen. Dieser Weg ist auch allein sachentsprechend, wenn man darauf ausgeht, die sittlichen Aufgaben im besonderen für den Einzelnen (oder einzelne Klassen) zu bestimmen; was aber schon jenseits unserer Aufgabe liegt.

Von einem andern Gesichtspunkt zeigt es sich dagegen richtiger, vom Individuum auszugehen. Das Verhältnis des concret Sittlichen, das an sich zwar Gemeinschaftssache ist, zur Individualität überhaupt gehört notwendig zu unserer Aufgabe. Dieses Verhältnis lässt eine genauere, in gewisser Weise erschöpfende Bestimmung auf Grund des bis dahin Gewonnenen zu und verlangt sie. Und zwar ist damit nach der deductiven Anlage dieser Untersuchung zu beginnen, weil diese Betrachtung im Vergleich zur Ableitung des Sittlichen in seiner socialen Gestalt eine höhere Stufe der Abstraction darstellt. Individualität überhaupt ist früher, allgemeiner als die Gemeinschaft der Individuen; während allerdings die besondere sittliche Aufgabe für die Einzelnen concreter als die sittliche Aufgabe für die Gemeinschaft und von dieser erst abzuleiten ist.

Zugleich gewinnen wir auf diesem Wege etwas Wesentliches für die Ableitung des Sittlichen in seiner socialen Gestalt. Platon hat erkannt, dass die Sittlichkeit oder Tugend des Gemeinschaftslebens ein vergrössertes Abbild der Sittlichkeit oder Tugend des Individuums sein muss, der gelungene Nachweis der einen für die Ableitung der andern also den sicheren Leitfaden abgiebt. Auch ist es ein blosser Schein, dass er die Tugend des Individuums von der der Gemeinschaft ableite. Den Menschen als Staat im kleinen behandeln kann er doch nur, nachdem er zuvor den Staat als Menschen im grossen dargestellt, nämlich bei der Aufstellung der

Grundfunctionen des Gemeinschaftslebens die entsprechenden Begriffe seiner Individualpsychologie zu Grunde gelegt hat. Wie sollten sie auch, sagt er selbst (im „Staat" p. 435), in die Gemeinschaft anders hineingekommen sein als durch die Individuen.

Auch darin können wir uns dem Vorgang Platons nur anschliessen, dass wir die besonderen Gestaltungen des Sittlichen oder die Tugenden des Individual- wie des Gemeinschaftslebens systematisch, aus einem Princip abzuleiten versuchen, nicht sie nach irgend einer äussern, dem Kern der Sache fremden Rücksicht bloss aufzureihen uns begnügen können.

Zwar von Platons Psychologie der „Seelenteile" können wir dabei keinen Gebrauch machen. Unsere Ableitung wird überhaupt keine eigentlich psychologische sein, so wenig wie die Unterscheidung der drei Activitätsstufen, auf die sie sich stützt. Schon Platons eigene tiefgründigen Erörterungen über das Verhältnis der vielen Tugenden zu der einen, in sich unteilbaren Tugend führen über die Vorstellung der „Seelenteile" weit hinaus, zu der einer untrennbaren Einheit bloss begrifflich auseinanderzuhaltender Seiten oder Richtungen der Activität, deren normales, d. i. nach dem sittlichen Grundgesetz bestimmtes Verhältnis zu einander die seelische Tüchtigkeit oder Tugend darstellt. Diese muss sich danach in ebenso viele, auch von einander sachlich untrennbare Seiten oder Richtungen in blosser Abstraction auseinanderlegen lassen.

Selbst in der heutigen Psychologie ist die Vorstellung getrennter Thätigkeiten oder Functionen nicht so gründlich überwunden, wie sie es sein sollte. Aber es scheint doch allmählich die Anschauung durchzudringen, dass es gerade in der Psychologie auf die Einsicht in die ursprüngliche Verbindung oder vielmehr Einheit (Individuität) der *in abstracto* scheidbaren Functionen ankommt; dass dem seelischen Leben die Complexion wesentlich, die Zerlegung in Einzelacte zum Verständnis der Complexion zwar unerlässlich ist, aber ein höheres Recht als das einer Abstraction nicht beanspruchen kann. Für die Objectivirung des seelischen Inhalts ist die Scheidung allerdings grundlegend, denn alle Objectivirung beruht auf Abstraction; ist es hingegen die Aufgabe, den seelischen Inhalt mög-

lichst in seiner subjectiven Unmittelbarkeit — das heisst aber: psychologisch — zu erfassen, so muss die Scheidung in Gedanken wiederaufgehoben, die Verbindung allseitig wiederhergestellt werden.[1])

Wenn trotz des tiefgehenden Unterschieds der psychologischen Grundauffassung unser System der Tugenden dem platonischen ziemlich nahe kommt, so liegt es daran, dass seine Ableitung der Tugenden von der Psychologie weniger abhängt, als es den Anschein hat: so war es möglich, dass er, von richtigen ethischen Anschauungen schon bei seinen psychologischen Aufstellungen geleitet, zu ungefähr richtigen Resultaten gelangte. Die Unterscheidung der Activitätsstufen war überhaupt kaum zu verfehlen; in ihr findet das von jeher angenommene Zusammenwirken eines „sinnlichen" (stofflichen) und eines „vernünftigen" (formalen) Factors auf praktischem analog wie auf theoretischem Gebiet seinen berichtigten Ausdruck; zugleich ergiebt sich allerdings, dass das Verhältnis zwischen beiden enger als bei Platon (auch Kant), nicht nur gegensätzlich, sondern zugleich und vornehmlich positiv zu fassen ist. Aber auch wenn Platon zwischen diese beiden äussersten Enden noch ein Mittelglied einschiebt, ist er nicht ganz auf falscher Fährte, obgleich das Vermittelnde durch seinen θυμός sicher unzutreffend bestimmt ist. Uns ergab sich als Mittleres zwischen „Trieb" und „Vernunft" der „Wille" schlechtweg oder die Entschliessung als solche. Diese erklärt die platonische Tugend der Tapferkeit oder Mannhaftigkeit (als sittliche Entschlossenheit) ersichtlich besser als sein θυμός, von dem er sie anderwärts in richtigem Gefühl wieder scheidet. Am wenigsten richtig ist die Gerechtigkeit, als eine der Cardinaltugenden, durch das normale Verhältnis der drei psychischen Grundfunctionen definirt. So würde sie nur ein anderer Name für den Inbegriff der Tugenden, für die Tugend in ihrer Integrität sein. Die Gerechtigkeit ist jedoch darum aus der Reihe der individuellen Tugenden nicht etwa zu streichen; sie bezeichnet einfach die der Gemeinschaft zugekehrte Seite der individuellen Tugend: den Socialcharakter

1) Ich finde mich hier namentlich mit Dilthey (Ideen über beschreibende und zergliedernde Psychologie, Sitzungsber. d. Berl. Akad. LIII, 1894, bes. 7. Kap.) im wesentlichen einig. Auch das. S. 52 berührt sich nahe mit der Grundanschauung meiner „Einleitung".

des Sittlichen, sofern er doch einen Grund in der Individualität haben muss. Sie macht zugleich den Übergang zur socialen Tugend im eigentlichen Sinne, der Tugend des Gemeinschaftslebens. Diese hatte Platon bei dem Namen „Gerechtigkeit" vorzugsweise im Sinn, und der Doppelsinn der Gerechtigkeit als einerseits individualer, andererseits socialer Tugend war es offenbar, der ihn auf das Wechselverhältnis der individualen und socialen Tugenden überhaupt geführt hat. So lassen sich auch hier, bei aller Unzulänglichkeit der einzelnen Bestimmungen, richtige Motive nirgends verkennen.

§ 8

System der Cardinaltugenden: 1. Wahrheit

Es bedarf keiner weit hergeholten Begründung dafür, dass wir an die Spitze der Tugenden die Tugend der Wahrheit stellen. Sie ist die erste nicht bloss dem Range nach, sondern als Voraussetzung aller übrigen. Als Correlat der praktischen Vernunft bezeichnet sie die Sittlichkeit der Person in so centraler, folglich fundamentaler Weise wie keine andre, nämlich nach ihrem letzten Grunde im Bewusstsein. Sittlichkeit ist zu allererst Bewusstseinssache, darum ist die Tugend des Bewusstseins die erste aller Tugenden.

Man mag andere Namen für sie suchen, wie Gesinnung, Gewissen; aber man empfindet sofort, dass diese nicht in gleich unzweideutiger Bestimmtheit das, worauf es ankommt, bezeichnen. „Gesinnung" besagt leicht etwas Schwächliches, das blosse persönliche Gutmeinen, das mit viel Irrtum und Bequemlichkeit des Irrens verträglich scheint. Und dann kommt darin gar nicht zum Ausdruck, welche praktische Sinnesrichtung, mit Ausschluss jeder andern, die rechte ist, während in der Forderung: sei wahr! eine unerbittliche Grenzscheide des sittlich Rechten und Unrechten gesetzt ist. Von diesem Bedenken ist der Name „Gewissen" zwar frei; auch er bringt die Unnachgiebigkeit der sittlichen Forderung, die Notwendigkeit der unablässigen Selbstprüfung: bin ich auch auf dem rechten Wege? hinreichend zum Ausdruck. Und wenn dabei das Moment des Wissens, des Bewusstseins um das, was man thut, der *conscientia sui* nur recht betont wird, so scheint dieser

Name fast noch geeigneter als der der Wahrheit, die Tugend des reinen Bewusstseins zu bezeichnen. Indessen nach seinem herkömmlichen Gebrauch bedeutet das Wort zwar dies allenfalls auch, aber daneben noch manches Andere. Es hat einen Beischmack von Heteronomie, während bei dieser, wenn überhaupt bei irgendeiner Tugend, die Autonomie des Sittlichen aufs strengste gewahrt bleiben muss. „Gewissen" besagt unleugbar etwas wie Autorität, wiewohl innere, nicht äussere. Diese kann auf knechtischer Furcht, sie kann auf Liebe (des Kindes gegen die Eltern, oder in religiöser Wendung, des Menschen gegen den göttlichen Vater) beruhen, in jedem Fall hat sie ihre Wurzel im Gefühl; Gefühl aber ist nicht die höchste Form des Bewusstseins, nicht reines Bewusstsein. In pädagogischer Hinsicht ist das Gewissen der Liebe sicher von unersetzlichem Wert und ist auch die niedere Stufe der Furcht nicht überhaupt abzulehnen. Die Furcht soll überwunden werden, aber sie darf auch für den Vollendetsten, so lange er fehlbarer Mensch ist, nie ganz überwunden sein. Gerade die höchste Erhebung des sittlichen Gedankens zur Idee unendlicher Vollkommenheit kann das Moment der Furcht wegen unserer endlichen Schwachheit, kann das Gefühl der Demut niemals abstreifen. Es ist ein Vorzug, dass das Wort „Gewissen" dieses Moment deutlich mitbezeichnet. Aber doch bleibt bestehen, dass das Gewissen, seines überwiegenden Gefühlscharakters halber, sich nicht eignet, die Tugend des reinen Bewusstseins, die doch erst die höchste Tugend ist, auszudrücken. Sollte das Wort, mit dem Sprachgebrauch nicht ganz im Einklang, die ruhige Selbstgewissheit der sittlichen Einsicht bedeuten, so bedürfte es zum wenigsten eines unterscheidenden Zusatzes, und dann ist ein Ausdruck wie „Wahrheit" doch nicht zu umgehen.

Den Alten hiess die fragliche Tugend Besinnung (*φρόνησις*), Weisheit (*σοφία*), Erkenntnis (*ἐπιστήμη*). Doch nicht selten wechselt damit der Ausdruck Wahrheit, der besonders bei Platon unter den centralen Begriffen seiner Ethik bedeutsam hervortritt. [1])

1) Z. B. Apol. 29: *φρονήσεως καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται* .... Protag. 356: *δηλώσασα δὲ τὸ ἀληθὲς ἡσυχίαν ἂν ἐποίησεν ἔχειν τὴν ψυχὴν μένουσαν ἐπὶ τῷ ἀληθεῖ καὶ ἔσωσεν ἂν τὸν θέον.* Phileb. 58: *εἴ τις πέφυκε τῆς ψυχῆς ἡμῶν δύναμις ἐρᾶν τε τοῦ*

Der sokratische Satz [1]), dass für den Menschen alles Andere von der „Seele", d. h. vom Bewusstsein abhängt, alles Seelische aber von Besinnung oder praktischer Einsicht (φρόνησις), wofern es zum Guten anschlagen soll, ist zum Kernsatz der griechischen Ethik geworden und drückt recht eigentlich das aus, was wir ihr verdanken. Das war es, was an Sokrates so imponirte: die sichere Herrschaft des Bewusstseins, die nach nichts fragt als nach der Wahrheit des Thuns, nach der Einstimmigkeit des Wollens mit sich selbst und seinem eignen inneren Gesetz. Was Platon dieser sokratischen Grundbestimmung der Sittlichkeit als „Erkenntnis" hinzugefügt hat, ist wesentlich nur die vollendet deutliche Entwicklung des Begriffes des praktischen Gesetzes zur „Idee" des Unbedingten, nämlich des unbedingt Gesetzlichen [2]). Auch dies übrigens war bereits in Sokrates angelegt, da er die Tugend zwar dem Wissen gleichsetzte, aber zugleich behauptete, dies Wissen stehe nicht dem Menschen zu, dessen Weisheit vielmehr darauf beschränkt sei, zu wissen, dass er nicht weiss.

Der Begriff unserer Tugend ist hiermit für den gegenwärtigen Zweck ausreichend bestimmt. Um ihren Gehalt noch concreter zu erfassen, gehen wir von dem zuletzt Berührten aus. Der kritische Sinn des Bewusstseins unserer Grenze ist von der Tugend der sittlichen Wahrheit allerdings untrennbar. Gegenüber der unendlichen Forderung des Sittengesetzes kann das Selbstbewusstsein unseres Wollens und Thuns nicht anders als demütigend sein. Und das um so mehr, je mehr es das Individuum ganz mit sich allein zu thun hat.

Doch verrät sich schon hier die Schranke einer einseitig individualistischen Auffassung des Sittlichen. Die sittliche Aufgabe in ihrer Unendlichkeit kann nicht mit Sinn als Aufgabe für das isolirte Individuum gedacht werden. So ratsam es ist, mit der sittlichen Besserung bei sich anzufangen, so unfruchtbar, so hinderlich sogar für den eigenen sittlichen Fortschritt ist die unablässige

---

ἀληθοῦς καὶ πάντα ἕνεκα τούτου πράττειν. An allen drei Stellen beachte man die Entsprechung zwischen den Begriffen ἀλήθεια und ψυχή (Bewusstsein).

1) Menon 88; mit zahlreichen Parallelstellen.

2) Über diesen Sinn der „Idee des Guten" vgl. „Platos Staat und die Idee der Socialpädagogik" (Brauns Archiv f. soc. Gesetzg. und Stat. V 149).

peinliche Beschäftigung mit sich und seinen individuellen Fehlern, die eine starke Erhebung der Seele, ein kraftvolles Aufraffen zur That schliesslich kaum aufkommen lässt.

Desto stärker muss der echte, positive Sinn der Individualität des Sittlichen gerade hier betont werden: dass es gilt in selbsteigener Einsicht das Rechte für recht, das Verkehrte für verkehrt zu erkennen, unbeirrt nicht bloss durch den Zufall der eigenen individuellen Gefühlsneigung oder Denkgewöhnung, sondern durch irgendwelche empirische Zufälligkeit überhaupt, die unser praktisches Urteil in einer bestimmten Richtung festzulegen, ihm den freien Aufblick zur ewigen Idee zu verlegen droht; von Sitte und äusserem Gesetz, von überlieferten Normen jeder Art, auch von dem Drucke der persönlichen Autorität überlegener Individuen. Das Bewusstsein demütigt zwar, aber es hat zugleich die Kraft uns auch wieder zu erheben: dass nur wir selbst uns dazu verhelfen können, das Gute zu erkennen und zu wollen; dass kein Andrer etwas mehr dazu thun kann, als dass er die in uns schlummernde Kraft selbsteignen Erkennens und Wollens aufruft und in Thätigkeit setzt. Wie das geschieht, wie die Gemeinschaft erzieht, und wie sich doch eben darin die Individualität des Sittlichen in ihrer ganzen Tiefe offenbart, ist früher (§ 6, S. 97 f.) allgemein gezeigt worden und hier auf die im erläuterten Sinn individualste aller Tugenden, die Tugend der Wahrheit, nur anzuwenden.

Die wichtigste Folge, die sich hieraus ergiebt, ist: dass die innere Wahrhaftigkeit, die Wahrheit „gegen sich selbst", die Aufrichtigkeit des „Herzens" der äusseren Aufrichtigkeit vorgeht. Das ist wohl die unbedingteste, unanfechtbarste Tugend, wie ihr Gegenteil, Lüge gegen sich selbst, die unverzeihlichste Schlechtigkeit. Wer nicht zu allererst gegen sich lauter und aufrichtig ist, der ist es auch schwerlich gegen Andre. Zwar lernt es sich leichter im alltäglichen Verkehr, gegen Andre eine gewisse Aufrichtigkeit zu beobachten, weil gröbere Unwahrhaftigkeit gegen die Umgebung sich weit schneller und empfindlicher rächt als selbst die ärgste innere Unwahrheit, die sich wie eine schleichende Krankheit lange verstecken und scheinbar folgenlos bleiben kann. Aber auch die äussere Wahrhaftigkeit wird, auf ernste Proben gestellt, unrettbar scheitern, wenn sie nicht auf dem sicheren Grunde innerer Lauterkeit ruht.

Hieraus wird besonders klar, dass der Grund der Tugend der Wahrhaftigkeit unmöglich erst in den äusseren, gesellschaftlichen Beziehungen zwischen Mensch und Mensch gesucht werden kann. Die Gesellschaft hat so gut wie kein Interesse an der inneren Wahrhaftigkeit, sie hat selbst nur ein begrenztes an der äusseren. Sie verträgt erfahrungsmässig eine starke Dosis Lug und Trug, ohne daran zu Grunde zu gehn. Mehr äussere Wahrhaftigkeit würde zwar dazu mithelfen, die Menschen auch zu innerer Aufrichtigkeit zu erziehen, während, wo es mit jener schon schwach bestellt ist, wo gar die ganze äussere Lebensordnung, wo Gesetze und Rechte auf Lüge beruhen, die innere Wahrheit, die weit mehr fordert, vollends nicht gedeihen kann. Aber daraus folgt nichts weniger, als dass die innere Wahrheit nur Reflex der äusseren sei; dass man sich nur deshalb schäme sich selber zu belügen, weil man unter dem psychologischen Zwange stände, bei allem, auch dem Innerlichsten, das man erlebt, den äusseren Beurteiler hinzuzudenken, vor dem man sich, wenn er wüsste, was in uns vorgeht, verkriechen müsste. Solche innere Aufrichtigkeit wäre selbst eine so offenbare Lüge, dass schon eine starke theoretische Verirrtheit dazu gehört auf die gesellschaftliche Begründung sogar dieser individuellsten Tugend zu verfallen. Und ebenso versagt hier jeder Versuch das Sittliche rein aus dem Gebiete der Lust und Unlust herzuleiten.

Andrerseits erstreckt sich das Gebiet dieser Tugend grenzenlos weit. Es giebt kein menschliches Thun, keine dem Einfluss des Willens unterliegende menschliche Regung überhaupt, auf die nicht die Forderung der Wahrheit Bezug hätte. Sie besagt im Grunde nichts Anderes als dass alles Menschliche am sittlichen Maasse, und in jeder praktischen Rücksicht ausschliessend so, zu bemessen ist; dass die Beleuchtung dieser „Sonne im überhimmlischen Reich", der „Idee" der Wahrheit, sich Licht und Schatten verteilend auf das All der praktischen Welt verbreiten muss.

Beweist sich die Tugend der Wahrheit zuerst in der kritischen Reflexion und Willenseinwirkung auf das eigene innere Leben, in der sittlichen Selbstbesinnung und Selbstbestimmung, so beweist sie sich nicht weniger in jeder aufs Object gerichteten Handlung, es sei blosse Erkenntnis oder ausübende That. Im Selbstbewusstsein

wurzelt sie immer; aber aufs Selbst bezieht sich eben alles wollende Bewusstsein notwendig zurück. Auch Erkenntnis ist Willensthat, untersteht also dem obersten Gesetz des Willens, dem Gesetz der Wahrheit. Und es ist ja auch kein Zweifel, dass im unbeirrten Wahrheitsstreben des Forschers, des seiner Denkkraft mächtigen Menschen überhaupt, in der Energie der Überwindung des Sinnentrugs, des Vorurteils, des versteckten Einflusses grober und feiner Interessen auf das Urteil, deren es in aller erkennenden Thätigkeit bedarf, sich hohe Sittlichkeit bethätigen kann. Aber auch in der nach aussen gerichteten That, in jeder, wie man recht sagt, „redlichen" Arbeit kann sich der Sinn der Wahrheit bekunden, als der Sinn, das Werk oder die Sache, an der oder für die man arbeitet, ihrem Gesetz gemäss zu gestalten, auch trotz jedes sich vordrängenden Anspruchs der eigenen Person oder falscher, nicht aus der Sache fliessender persönlicher Rücksicht überhaupt. Ich möchte es die Tugend der Sachlichkeit nennen, die offenbar einer der kräftigsten Äste am Stamm unserer ersten Grundtugend, der Wahrheit ist. Sie kommt zur Anwendung in jedem menschlichen Werk, mag es sich um Kleines handeln oder um Grosses, um Arbeit an Dingen oder an Menschen, um technische oder Handelsunternehmungen, Kriegspläne oder Gesetzentwürfe, oder um Werke der Dichtung oder Kunst. Auch diese gehören hierher; zwar Schönheit und Genie unterliegen als solche nicht sittlichen Begriffen, wohl aber die Arbeit des Künstlers, die Technik. Übrigens sind die grössten Genies fast immer auch die redlichsten Arbeiter in ihrer Kunst gewesen.

So weit dehnt sich das Reich dieser Tugend aus, selbst wenn man von den Wechselbeziehungen zwischen Mensch und Mensch, als zur socialen Tugend gehörig, absehen wollte. Für diese verdoppelt sich die Verantwortlichkeit, die das Gebot der Wahrheit auferlegt; denn jede Verletzung beleidigt zweimal den heiligen Geist der Wahrheit, in der Person des Handelnden und dessen, auf den sich die Handlung erstreckt. Der Grund dieser Tugend wird dadurch zwar nicht berührt; die Unsittlichkeit der Lüge, das Verdienst der Wahrhaftigkeit wird nicht grösser dadurch, dass beides sich in den Folgen auf den Andern miterstreckt, nicht geringer dadurch, dass sie sich in den Tiefen des eigenen Bewusst-

seins verbirgt; doch kommt das neue Unrecht hinzu: die Schädigung der sittlichen Gemeinschaft, die mit Unwahrheit durchaus nicht bestehen kann. Genauer kommt dabei zweierlei in Frage, erstens die Aufrichtigkeit, die direct die Beziehung zum Andern betrifft: Aufrichtigkeit in Freundschaft oder Liebe gegen die Nächststehenden, Menschlichkeit gegen Jedermann, sowie in öffentlichen oder gemeinmenschlichen Beziehungen; zweitens die Aufrichtigkeit jedweder Thätigkeit, sofern sie innerhalb solcher Wechselbeziehungen stattfindet und den Andern irgendwie in Mitleidenschaft zieht. Im ersteren Fall wird ganz direct das Interesse der Gemeinschaft betroffen, er gehört daher eigentlich zu unserer vierten Tugend; im andern steht obenan die Forderung der Wahrheit selbst und kommt die Pflicht der Gemeinschaft nur ausserdem auch ins Spiel.

Dass der schliessliche Grund dieser Tugend immer im Selbstbewusstsein des Individuums, nicht an sich in äusseren, gesellschaftlichen Beziehungen zu suchen ist, bestätigt sich auch darin, dass innere Wahrhaftigkeit unbedingte, ausnahmslose Pflicht ist, während es — auch wenn man von der casuistischen Frage der Erlaubtheit der Lüge ganz absieht — jedenfalls Rücksichten genug giebt, welche die Pflicht, die erkannte Wahrheit auch gegen Andere zu äussern, mannigfach einschränken. Gewiss ist Wahrheit das Heiligste, aber vielleicht begründet es eben ihre Heiligkeit, dass nicht jeder Mund und jedes Ohr rein genug ist sie auszusprechen und zu vernehmen, auch nicht jeder Ort und jede Stunde sich gleich gut für sie schicken will. Eine unbedingte und allgemeine Verpflichtung, sein Herz auf der Zunge zu tragen, besteht sicherlich nicht.

Um von den manchen hierher gehörenden Fragen wenigstens eine auch im besonderen zu behandeln: wie weit reicht wohl die Verpflichtung an öffentlichen Zuständen öffentlich Kritik zu üben? Wer schweren Tadel gegen Zustände, die den Schutz der öffentlichen Mächte und Autoritäten geniessen, unter eigener Gefahr wagt, hat im allgemeinen das Präjudiz für sich, rein der Wahrheit zu dienen, wenigstens ernster, wohlgeprüfter Überzeugung Ausdruck zu geben. Aber leider hat Eitelkeit des Besserwissens, die kleinliche Freude eine Rolle zu spielen, ja die Lust am Streit daran oft so viel und mehr Anteil als der lautere Wahrheitssinn und die

ernste Sorge ums gemeine Beste. Schwerwiegende Urteile über öffentliche d. h. in den Folgen weittragende Verhältnisse soll man gewiss nicht ohne die sorglichste Prüfung, zumal öffentlich, aussprechen. Ist man aber seiner Sache gewiss, glaubt man auch die Folgen, die es haben kann, als im ganzen heilsame zu erkennen, handelt es sich zudem um Fragen von einschneidender, möglicherweise über Sein und Nichtsein entscheidender Bedeutung für das Gemeinwesen, so hat man nicht bloss das Recht, sondern die dringendste Pflicht, seine Überzeugung mit allem Nachdruck auszusprechen auf jede eigene oder fremde bloss persönliche Gefahr. Sogar eine Gefahr fürs Vaterland selbst dürfte in solchem Fall nicht in Erwägung kommen. Soll uns das Vaterland „über alles in der Welt" gelten, so heisst das sicher nicht: auch über die Wahrheit; als ob ein Vaterland ohne Wahrheit bestehen könnte. Dem Vaterland gerade schulden wir über alles und vor allem Wahrheit.

Viel weitergehenden Einschränkungen unterliegt im persönlichen Verkehr die Verpflichtung, die Wahrheit nicht bloss zu denken, sondern auch zu sagen. Als allgemeines Gesetz lässt sich aufstellen: dass überall da, wo eine feste innere Gemeinschaft besteht und bestehen soll, gegenseitige Wahrhaftigkeit nicht nur, sondern offene Aussprache Pflicht ist. Wer den Andern mit Unwahrheit behandelt, gesteht dadurch, dass er keine Gemeinschaft mit ihm haben will; aber auch, seine Herzensmeinung über Dinge, die den Andern gleichermassen angehen, zurückzuhalten, bedeutet zum wenigsten Ausschluss aus der innersten Gemeinschaft. Doch man ist ja nicht verpflichtet mit Jedem die innerste Gemeinschaft zu suchen; Pflicht der Menschlichkeit ist nur, sie nicht von Grund aus unmöglich zu machen; das geschieht durch Lüge, aber im allgemeinen nicht durch Zurückhaltung. —

Überblickt man so das weite Gebiet dieser Tugend, so kann es fast scheinen, als ob in ihr schon das Ganze der persönlichen Sittlichkeit enthalten sei. In gewissem Sinne ist es auch so und muss so sein nach dem, was über das allgemeine Verhältnis der sämtlichen Grundtugenden festgestellt wurde: jede von ihnen muss sich auf das Ganze des menschlichen Willensbereichs erstrecken, da sie sich nicht sowohl durch das Gebiet des Handelns,

das sie regieren, als durch den Anteil unterscheiden sollen, der jedem der Grundbestandteile des Wollens an der Sittlichkeit überhaupt zufällt. Der beherrschende Factor ist aber die Vernunft; daher versteht sich, dass man die Tugend der Vernunft, Besinnung oder Wahrheit, nicht etwa Tapferkeit oder Mässigung als einzige, alle andern in sich begreifende Tugend hat aufstellen können, wie von Sokrates und einigen seiner Schüler bekannt ist. Dass indessen die blosse Einsicht doch nicht das Ganze der Sittlichkeit ausmacht, wird klar, sobald man sich besinnt, dass zum Thun des Guten nächst der Einsicht mindestens noch eins: die Thatkraft gehört. Auf sie bezieht sich unsere zweite Tugend.

§ 9

System der Cardinaltugenden: 2. Sittliche Stärke

Man wird es nicht für Pedanterie halten, wenn wir auch diese zweite Tugend zunächst um ihren Namen befragen. Das griechische *ἀνδρεία*, eigentlich Mannhaftigkeit, bezeichnet das, was wir suchen, in mehrerem Betracht zu eng; es beleidigt schon, gleich dem römischen *virtus*, das Geschlecht, das sich so oft als das stärkere erweist. Nur noch enger ist die gewöhnliche Übersetzung „Tapferkeit"; als ob es sich nur oder hauptsächlich um den Streit der Willen handelte, oder als ob die Behauptung im Streit allemal sittlich wäre.

Doch ist die leitende Meinung richtig, wenn man sie nur richtig versteht. „Sei ein Mann", das will einfach sagen: „Sei stark". Und zwar dem Willen wird Stärke angemutet, und im sittlichen Interesse. Wir werden also die fragliche Tugend richtig benennen als sittliche Stärke oder die Entschlossenheit, Thatkraft, Energie der Sittlichkeit. Sie bildet das genaue Gegenstück der ersten Tugend, der sittlichen Wahrheit oder Wahrheit der Sittlichkeit. Bezieht diese sich unmittelbar auf den letzten Quell der persönlichen Tugend im Bewusstsein: die sittliche Einsicht, so betrifft jene die Ausprägung der sittlichen Einsicht zur sittlichen That, oder den sittlichen Willen, sofern er nicht im blossen Bewusstsein verbleibt, sondern sich am gegebenen Stoff gestaltungskräftig erweisen soll. Insofern der Stoff dem Willen einen Widerstand entgegensetzt, der erst überwunden sein will, kommt das Moment

der Gegensätzlichkeit, des Kampfes, das im Begriff „Tapferkeit" vorwaltet, zu seinem Recht und ist auch dieser Name unverwerflich, nämlich im Sinne einer Metapher. Man spricht doch von tapferer Arbeit, Tapferkeit im Ertragen von Leid und Widerwärtigkeit, ja tapferer Selbstüberwindung. Der Klarheit dienlicher ist es freilich, ohne Metapher zu sprechen.

Worauf nun die Thatkraft des Willens überhaupt ruht, wie sie sich auf die vorhandenen Triebe einerseits, auf das Einheitsgesetz der Vernunft andrerseits bezieht und beide mit einander in Verbindung setzt, wird hier überall vorausgesetzt. Eines Wortes bedarf aber noch der Unterschied der sittlichen Energie von der Willensenergie überhaupt. Wie die Einsicht, kann auch die Thatkraft ebensowohl dem Schlechten dienen wie dem Guten, beide sind an sich indifferent, ohne Tendenz in guter oder schlechter Richtung. Aber das gilt nur von der Einsicht, die bloss zum gegebenen Zweck die tauglichen Mittel findet. Handelt es sich dagegen um die Zwecksetzung selbst, so kommt man, wenn der gesetzte Zweck nicht immer wieder nur Mittel zu einem ferneren Zweck sein soll (und so *in infinitum*), notwendig auf den unbedingten Endzweck des Sittlichen. So verhält es sich auch mit der Thatkraft des Willens: sofern sie bloss für einen beliebigen schon vorausgesetzten Zweck die bereit liegenden Kräfte des Willens ins Spiel setzt, kann sie ebensowohl böse wie gut sein; als die eigentümliche Kraft hingegen, die auf ein unverrückbares Ziel den Willen concentrirt und so seine ganze Energie zur Einheit zusammennimmt, tendirt sie notwendig zum Sittlichen.

Dadurch bestimmt sich der Begriff der sittlichen Tapferkeit: allein der unbedingte Einsatz aller Kräfte für das unbedingt Gute ist echte Tapferkeit oder sittliche Stärke. Von ihr gilt wirklich, was man dem Sokrates nicht hat glauben wollen: dass die sittliche Einsicht an und für sich stark genug ist jeden Widerstand von Seiten des Trieblebens zu brechen. Sie hat diese Kraft freilich nicht als blosse Einsicht, sondern sofern die Einheit des erkannten Zieles zugleich dem Willen Einheit und damit concentrirteste Kraft giebt. Die zusammengenommene Energie des Wollens vereint seine Kräfte zu einer Wirkung, die begreiflich jeder Gegenwirkung vereinzelter Triebe überlegen ist.

In ganzer Schärfe hat wiederum Platon dies Unterscheidungsmerkmal der echten Tapferkeit erkannt. Was man gemeinhin so nenne, der Einsatz der Person für ein beliebiges, bedingtes, empirisches Gut, wenn nicht gar für etwas in Wahrheit Schlechtes, sei eigentlich Tapferkeit aus Furcht: man setze seine Person ein für irgend ein Nichtiges, das man zu verlieren fürchtet, während in Wahrheit, nach sittlichem Urteil, sein Verlust gar nicht zu fürchten ist, wie Reichtum, Macht, äussere Ehre. Als Tapferkeit im echten, sittlichen Sinne lässt er nur gelten den unbedingten Einsatz der Person für das unbedingt Gute, das allein dieses höchsten Einsatzes wert, das, wie er sagt, die einzige Münze ist, gegen die man alles eintauschen sollte.

Es ist somit nicht ohne Grund, wenn man die Probe der Tapferkeit darin sieht, jeder Gefahr, jedem Schmerz, namentlich aber dem Tode fest ins Auge zu sehen. Zwar kann auch die Festigkeit gegen Todesfurcht unsittliche Gründe haben; der elendeste Verbrecher dürfte in dieser vermeinten Tugend mit dem edelsten Helden wetteifern. Je nichtiger ein Mensch ist, desto kleiner ist auch der Heldenmut, dieses sein Nichts wegzuwerfen, oft sozusagen für ein Butterbrod. Ein Edler wird weniger rasch damit bei der Hand sein, sein Leben zu wagen; ist er darum weniger tapfer? Dennoch ist die Jedem so natürliche Meinung, die in der Todesbereitschaft die Probe der Tapferkeit sieht, nicht im Unrecht; sie lässt nur die wesentliche Bedingung unausgesprochen: dass es ein Edler ist, der sich opfert, und für eine edle Sache. Das schliesst ferner ein, dass das Selbstopfer mit Besinnung, in voller Klarheit des Bewusstseins gebracht wird. Dies alles vorausgesetzt ist gewiss die Fähigkeit, seine ganze empirische Existenz daranzugeben allein für sittlichen Gewinn, die Probe höchster Sittlichkeit, und allein begreiflich aus dem sicheren Bewusstsein, dass alles Empirische von bloss bedingtem, das Gute der Idee allein von unbedingtem Werte ist.

Diese Möglichkeit der Selbstopferung aus rein sittlichem Motiv, die Möglichkeit, sich eine solche Selbstopferung auch nur zu denken, verdient in der Ethik besondere Beachtung als einer der stärksten Gegengründe gegen eine bloss empirische Begründung der Moral. Man versucht sie zu stützen auf eine Berechnung der

Gewinn- und Verlust-Chancen: verliere ich mehr, wenn ich mein ganzes übriges Leben darangebe, oder wenn ich mein Leben erkaufe z. B. mit Schande oder sonstiger schwerer äusserer oder innerer Strafe oder Schädigung, oder auch nur mit dem Verzicht auf ein Gut, das mir höher gilt als was das Leben mir sonst bieten kann? So wie Sokrates willig sein Leben darangab, wenn man ihm das, was allein es ihm lebenswert machte, seinen Forscherberuf, nahm. Allein es widerstrebt schon an sich dem unbefangenen Gefühl, selbst aus der Tapferkeit eine Berechnung zu machen. Besonders aber, wenn einmal zugelassen wird, dass auch der sittliche Schade sein empirisches Maass und die Tugend ihren Preis hat, um den sie verkäuflich ist, so wird es alsbald zweifelhaft, ob die Berechnung immer im Sinne der sittlich rechten Wahl ausfallen wird; ob nicht, an solchem Maass gemessen, der kühne Verbrecher zum sittlichen Heros würde.

Ebenso scheitert hier die gesellschaftliche Moralbegründung. So stark die meist instinctive Rücksicht auf gesellschaftliche Ehre und Schande, der in dunklen aber mächtigen Gefühlen uns beherrschende Einfluss des socialen Lebens überhaupt auch sein mag, doch ist es eine widerstrebende Vorstellung, dass auch der Sittlichste einen standhaltenderen Grund der Tapferkeit als diesen nicht haben sollte. Ohne Zweifel hält der sittliche Mensch es für ehrlos, im gegebenen Falle sein Leben nicht zu wagen. Aber warum hält er es dafür? Weil Andere es dafür halten? Welche Anderen? Wahrscheinlich denkt die kleinste Zahl darüber so streng, wie man im sittlichen Interesse denken muss. Die Ehrvorstellungen sind so himmelweit verschieden, dass es vor allem dafür eines Kriteriums bedarf. Welche Ehre ist für das sittliche Urteil massgebend? Natürlich nur die sittliche. Aber dann stützt man Ehre auf Sittlichkeit, nicht Sittlichkeit auf Ehre; wie es auch allein zulässig ist. Desgleichen, worin und wie weit darf der gesellschaftliche Instinct, der wie jeder blosse Instinct an sich ebenso gut zum Verkehrten leiten kann wie zum Rechten, uns beherrschen? Auch das ist nur nach sittlichen Normen zu bestimmen.

Es verhält sich mit diesen abgeleiteteren Begriffen gar nicht anders wie mit den allgemeinen von Lust, Glückseligkeit, Nützlichkeit überhaupt. Immer wird sich fragen: welche Lust, welche

Glückseligkeit, welcher Nutzen entscheidet? Bestimmt die an irgend einem anderweitigen, aussersittlichen Maasse gemessene Lust, Glückseligkeit oder Nützlichkeit, was sittlich, oder bestimmt vielmehr Sittlichkeit, was wahre Lust, Glückseligkeit, Nützlichkeit ist? Jede Handlung oder Willensrichtung ohne Ausnahme steht unter dem allgemeinen Gesetz der Lust und Unlust: der Edle findet am Edlen, der Unedle am Unedlen seine Lust. Aber eben darum bedarf es einer andern Norm für unser Wollen und Handeln als der Lust. Sobald ein Unterschied der Wahrheit einer Lust, eines Nutzens von dem andern anerkannt wird, ist damit schon die selbständige Begründung des Sittlichen zugegeben. Desgleichen lässt sich ein Vorrang des Nützlichen vor dem bloss Angenehmen ohne ein von der Lust verschiedenes Princip nicht begründen. Er ist darin begründet, dass der Mensch kein Augenblicksgeschöpf ist; aber eben diese Erwägung führt, in ihrer vollen Tragweite verstanden, über jede bloss empirische Begründung hinaus. Die sittliche Tugend der Tapferkeit, sofern sie die Fähigkeit einschliesst, seine ganze empirische Existenz für ein bloss ideelles Gut zu opfern, macht das nur besonders deutlich. Es ist nur einer der manchen Punkte, wo die empiristische Moralbegründung entweder sittlich oder logisch unverständlich wird: sittlich, wenn sie die Consequenzen des einmal gewählten Princips zieht, logisch, wenn sie sie zu ziehen unterlässt.

So wichtig übrigens für Theorie und Praxis der Sittlichkeit die negative Seite unserer Tugend, die Fähigkeit der Selbstopferung ist, an sich muss wohl diese Tugend, wenn irgend eine, nicht bloss negativ und passiv, sondern positiv und activ verstanden werden. Der Einsatz aller Kräfte für das erkannte Gute zieht als Consequenz nach sich, dass man, wenn nötig, auch das Leben dafür einsetzt; an sich aber fordert es wohl grössere Tapferkeit für das Gute zu leben als dafür zu sterben. Das Letztere ist für den sittlich klaren Menschen etwas Selbstverständliches, und es ist meist Sache einer einzigen, raschen Entschliessung. Die Festigkeit des sittlichen Willens in seiner positiven Bethätigung dagegen hat sich unter zahllosen lähmenden Einflüssen von aussen und von innen stündlich neu zu bewähren. Platon bemerkt irgendwo (Lach. 191), Tapferkeit habe sich zu

beweisen nicht nur gegen Schmerz und Furcht, sondern auch gegen Lust und Begierde, und nicht nur im Standhalten, sondern auch im Fliehen. Er hätte hinzufügen sollen, dass es nicht allein eine Tapferkeit gegen sondern auch für etwas giebt, für das Gute und alles was zum Guten dienlich ist. Übrigens kommt die active Natur dieser Tugend in anderer Weise bei Platon zur Geltung, in ihrer Beziehung auf die active Energie des Trieblebens, auf den θυμός. Er beschreibt darin nicht unrichtig die Wirkung der sittlichen Erhebung auf das Triebleben selbst, und zwar als activen Zustand, als edle Aufwallung für das Gute. Untriftig wäre es freilich, dieser Tugend geradezu ihren Sitz in einer so ganz dem Triebleben zugehörigen Gemütskraft anzuweisen; Platon selbst führt sie sonst, mit fast sokratischer Schroffheit, auf die Einsicht zurück. Sie gehört aber ebenso wenig der blossen Einsicht wie der blossen Triebkraft, sondern dem Willen an, durch dessen Vermittlung sich der Einfluss der sittlichen Erkenntnis bis auf das Triebleben erstreckt. Denn dieses bietet überhaupt den Stoff, den der Wille, von der Vernunft geleitet, sittlich zu gestalten hat. So allein wird die eigenartige Stellung der Tapferkeit im System der sittlichen Tugenden völlig klar, während sie bei Platon bald nach der φρόνησις, bald (so auch in der angeführten Stelle) nach der σωφροσύνη hinüberschwankt. Richtig bleibt dennoch das Motiv, dass diese Tugend eine höchst positive und concrete Beziehung auf die Activität auch in der unmittelbaren Form des Triebes gewinnt, dass sie den Trieb selbst unmittelbar in den Dienst des sittlichen Willens stellt.

Diese Erwägung begründet zugleich, was übrigens nur kurzer Ausführung bedarf: dass auch diese Tugend sich, gleich der der Wahrheit, auf das Ganze der menschlichen Thätigkeit erstrecken muss. Zur Erforschung der Wahrheit, selbst wenn sie im blossen Erkennen ihr Ziel fände, gehört sicher ein tapferer nicht minder als streng wahrhaftiger Sinn. Und wenn auf jede unmittelbar an den Stoff gewendete Arbeit die Tugend der „Sachlichkeit“ Anwendung findet, so gehört dazu nicht minder wesentlich entschlossene, rein für die Sache sich einsetzende Thatkraft. Treu ausharrender, selbstverleugnender Fleiss ist gewiss keiner Tugend verwandter als unserer zweiten. So erstreckt sich diese

Tugend ebenfalls auf die Wechselbeziehungen unter den Menschen. Untreue gegen gemeinschaftliche Pflichten aus persönlicher Schwäche, Mattheit in sittlich begründeten Gemeinschaftsbeziehungen, in Liebe und Freundschaft, Untreue gegen das Vaterland, ist schlecht, nicht allein oder hauptsächlich wegen der sich auf den Andern miterstreckenden Folgen, sondern an und für sich als Schädigung des sittlichen Charakters der Gemeinschaft.

Endlich ergiebt sich aus allem Gesagten die genaue Wechselbeziehung zwischen unseren beiden ersten Tugenden. Wahr zu sein in der umfassenden Bedeutung des Worts, die wir kennen lernten, fordert ebenso gewiss Tapferkeit, wie umgekehrt tapfer im sittlichen Sinne Keiner ist, es sei denn in unbeugsamer Treue gegen die Wahrheit. Dieses schon einige Male gebrauchte Wort „Treue" drückt überhaupt unübertrefflich die Einheit der beiden Grundtugenden aus; es besagt: Wahrhaftigkeit, die sich in standhaftem Ausharren bewährt, Standhaftigkeit, die aus dem Sinn der Wahrheit fliesst.

Schon die Analogie führt aber darauf, neben den Tugenden der Vernunft und des Willens noch eine solche anzunehmen, die sich unmittelbar auf den dritten Factor der Activität, das Triebleben bezieht. Auch das klassische System der Cardinaltugenden, dessen tiefe Anlage sich bis dahin bewährte, weist eine solche auf, die *σωφροσύνη*. Wir nennen sie Reinheit oder sittliche Ordnung des Trieblebens.

§ 10

System der Cardinaltugenden: 3. Reinheit, sittliche Ordnung des Trieblebens

Es ist ein empfindlicher Mangel unserer ethischen Kunstsprache, dass ihr ein Wort fehlt, das dem griechischen *σωφροσύνη* entspräche. Die besonders seit Schleiermacher gebräuchliche Übersetzung „Besonnenheit" trifft nur eine, bei Platon vorzüglich wichtige Seite dieser Tugend, rückt sie jedoch der *φρόνησις* (die wir mit „Besinnung" wiedergaben) viel zu nahe. Im griechischen ist das Unterscheidende im ersten Bestandteil des Worts, welcher „heil, gesund" heisst, wenigstens angedeutet; bestimmter giebt es

sich kund in Synonymen wie *κόσμιον*. Das besagt nicht nur das äusserlich Anständige; der Grundbegriff ist vielmehr der der innern Ordnung, der geregelten, harmonischen Verfassung der Seele; den Gegensatz bildet die Maass- und Gesetzlosigkeit der Triebe, *ὕβρις*. Auf denselben Begriff führt die oft gebrauchte, im Wort *σωφροσύνη* anklingende Vergleichung mit der leiblichen Gesundheit. Den Punkt der Vergleichung bildet das normale Verhältnis der Functionen, in dem sie sich gegenseitig nicht stören, sondern unterstützen oder wenigstens frei lassen. Wiederum denselben Grund hat die Vergleichung mit dem ästhetisch Schönen, besonders dem Musikalischen, der Harmonie in eigentlicher Bedeutung oder Symphonie, auch wohl der Eurhythmie. Im Sinne dieser Tugend vornehmlich gilt dem Griechen das Sittliche als das Schöne (*καλόν*) der Seele. Das haben die Römer verständnislos durch ihr *honestum* wiedergegeben: als ob die äussere Rücksicht auf den ehrlichen Namen, auf das *decorum* beim Sittlichen die Hauptsache sei. Auch unser „sittlich" unterliegt ja diesem Tadel, doch kann es nach unserem Sprachgefühl immerhin die innere Wohlordnung mitbezeichnen.

Stets wird diese Tugend von den Griechen auf das Triebleben bezogen, das, sich selbst überlassen, ohne Gesetz und Ordnung, ohne innere Zusammenstimmung bliebe. Dass das Ordnende die Vernunft, der vernünftige Wille ist, dass „Besonnenheit" oder das ordnende Walten der Vernunft über das Triebleben der eigentliche Grund dieser Tugend ist, aber auch die Energie des sittlichen Willens, die „Tapferkeit" der Selbstbezwingung dazu gehört, ist die wesentliche Errungenschaft der Philosophie, vorzugsweise der sokratisch-platonischen. Damit ist in der That das notwendige Zusammenwirken der drei Factoren der Activität in dieser Tugend richtig erkannt; die Beziehung auf das Triebleben aber bleibt vorwaltend.

Demnach lässt sich diese Tugend zutreffend als sittliche Ordnung des Triebl ebens bezeichnen. Will man ein Wort dafür, so finde ich kein passenderes als Reinheit; wobei man nur weniger an das Negative: die Freiheit von Sündenschmutz oder Befleckung, als an das Positive: die ungetrübte Klarheit der inneren

Gesetzesordnung denke. Wir reden von reiner Harmonie, reinen Farben, Reinheit der künstlerischen Form, der Sprache, auch des wissenschaftlichen Verfahrens, desgleichen gemütlicher und sonstiger Verhältnisse unter Menschen. Das Gemeinsame in dem allen ist doch wohl die gesetzmässig übereinstimmende und durch solchen Einklang befriedigende Verfassung, und zwar nicht als bloss gedacht oder angestrebt, sondern unmittelbar im Stoff verwirklicht; das ist genau der Begriff, den wir brauchen.

Somit stellt diese Tugend, auf der Grundlage der beiden andern, die Vollendung der persönlichen Sittlichkeit dar. Sie ist die concreteste der drei Tugenden; es ist darin das Ideal gedacht, dass die Triebe selbst dem Befehle der Vernunft so völlig gehorchen, vielmehr von Anfang an einerlei Richtung mit ihr nehmen, dass eine gefahrdrohende Anwandlung von Schlechtigkeit nicht mehr möglich ist.

Auch bei dieser Tugend drängt sich die negative oder kritische Bedeutung — Abwehr der *ὕβρις* — zunächst auf; aber auch bei ihr ist vor der einseitig negativen Auffassung zu warnen. Die *ἐγκράτεια* der Griechen, die Selbstbeherrschung, die Eigenschaft sich in der Gewalt zu haben d. h. seiner Triebe Herr zu sein, sie mässigen oder zügeln zu können, erschöpft nicht den Inhalt dieser Tugend. Vollends Enthaltsamkeit, Entäusserung oder möglichste Schwächung der Triebe kann an sich nicht Tugend sein; ihre gesunde Befriedigung ist vielmehr ebenso sittlich, so „rein" oder „heilig" wie die Enthaltung von ungesunder Befriedigung.

Durch diese Unterscheidung berichtigt sich der Irrtum der Asketik. Sie wirft auch erwünschtes Licht auf die schwierige Tugend der Keuschheit. Die Menschen denken darüber wohl überwiegend lateinisch: man hat weit mehr das *honestum* im Sinn, die Rücksicht auf das Schickliche, das gesellschaftlich Anständige oder wozu man sich ungescheut bekennen darf, als den wahren inneren Grund des *καλόν*. Daher lässt man in den vier Wänden des Brautgemachs diese Tugend erlöschen: „Zum Zittern wird nun ihre Strenge, denn deine Kühnheit wird zur Pflicht"; eine Auffassung, die mir nicht sonderlich keusch zu sein scheint. Oder, wenn man denn einen ernsteren Sinn hinter dieser Tugend sucht, verfällt man ins Asketische und gerät dahin selbst jeden Gedanken

an die natürliche Bestimmung der Geschlechter, jeden Wunsch ihrer Erfüllung für Unkeuschheit zu halten. Da käme diese angebliche Tugend wohl in schwierige Collision mit der allerursprünglichsten, unverletzlichsten Tugend der Wahrheit. Es könnte dann am Ende wahrhafter scheinen, sie ganz und gar als törichte Menschensatzung über Bord zu werfen und das Naturgebot der Begierde zum unumschränkten Gesetz des Handelns und Denkens zu erheben. Noch seltsamer ist eine in der Theorie wohl nie ernstlich vertretene, in der Praxis aber sehr häufig anzutreffende Auffassung, welche die Keuschheit als Tugend des Weibes kennt und preist, als Tugend des Mannes dagegen nicht gelten lässt. Man versteht dann unter Keuschheit sogenannte Unschuld, d. h. Unwissenheit über das Natürliche, wenigstens Ahnungslosigkeit über die furchtbare Gewalt des Naturtriebes, mit eigener Begehrungslosigkeit, kurz das Stehenbleiben auf der Stufe des Kindes, bis zur Ehe und wohl gar in ihr. Das hält man für etwas Schönes am Weibe, während man so viel begriffen hat, dass für den Mann solche Unschuld sich zu bewahren weder möglich noch erlaubt ist, denn er soll den Wirklichkeiten des Menschendaseins ins Auge sehen lernen. Dem Weibe also gesteht man solchen Mut der Wahrheit nicht zu. Das heisst aber das Weib mit einer sehr zweifelhaften Tugend schmücken, um ihm zwei so zweifellose, unerlässliche Tugenden wie Wahrheit und Tapferkeit des sittlichen Willens zu nehmen. Es ist eine unbedingt höhere Auffassung der weiblichen wie der männlichen Tugend, welche diese Unterscheidung und damit den ganzen Begriff der Keuschheit als „Unschuld" verwirft. Wahre Unschuld ist doch nur die, die das Schuldlose auch als schuldlos nimmt, um so sicherer, je weniger sie die wahre Schuld der Unkeuschheit kennt.

Was ist denn nun der echte Sinn dieser Tugend? Er ist so einfach wie alle Tugend, und dem sittlich Gesunden fast selbstverständlich. Sie besagt erstens, als Vorbedingung: sichere Herrschaft über den Naturtrieb; sodann aber: Gebrauch des Triebes nach seiner wirklichen, natürlichen wie sittlichen Bestimmung, nicht ausserhalb dieser Bestimmung. Bei der sittlichen Bestimmung kommt wesentlich das gegenseitige Verhältnis der Beteiligten in Betracht; dieses darf sittlicher Weise nicht ein

bloss sinnliches, es muss ein zugleich seelisches sein. Das Wechselverhältnis von Seele und Seele muss rein erhalten werden; der Eine muss dem Andern eine Seele zutrauen, in ihm wie in sich selber die sittliche und nicht bloss die sinnliche Person, und diese als unverletzliches Heiligtum anerkennen, um auf dies Heiligste, wie sein ganzes Sein und Leben, so auch alles, was er gegen uns ist und thut, uns giebt oder von uns empfängt, zuletzt zurückzubeziehen. Das ist freilich sinnlos, wenn man das Ziel des Naturtriebs im Genuss des Augenblicks sieht; aber es erhält klaren Sinn, wenn man sich besinnt, dass es dem Menschen verliehen ist „dem Augenblick Dauer zu verleihen", ja in eine Ewigkeit hinauszublicken. Diese stellt sich ihm menschlich und irdisch dar in der Folge der Geschlechter, wodurch der Einzelne sein beschränktes Dasein an das Leben der ganzen Menschheit kettet. Die Überlieferung des Menschentums von Geschlecht zu Geschlecht ist demnach das wahre, sittliche Ziel der Fortpflanzung. So hat selbst Platon, der sonst einigermassen zur Asketik neigt, die leibliche Fortpflanzung darstellen können als die Art wie das Sterbliche an Unsterblichkeit, an Ewigkeit teil hat. Wie könnte auch das Verhältnis zwischen Mutter und Kind uns etwas Reines und Heiliges sein ohne diese sittliche Bedeutung der Fortpflanzung? Besteht sie aber, so muss sie die Ursache so gut heiligen wie die Folge, die ohne diese Ursache doch nicht da wäre. Ein Unterschied zwischen männlicher und weiblicher Keuschheit besteht nach dieser Auffassung nicht; der Mann, der nicht in diesem hohen Sinne keusch ist, ist gemein oder bestenfalls ein gesundes unwissendes Tier. Dem Weibe aber wird nicht mehr der Widersinn zugemutet, das Naturgebot, dem es doch Gehorsam schuldet, weder deutlich kennen noch sittlich anerkennen zu dürfen. Unwissenheit (aus mangelnder Erfahrung) oder gar Dummheit (die selbst durch Erfahrung unbelehrt bleibt) kann nun und nimmer Tugend sein, es ist nur die Karrikatur der Tugend. So ist auch Scham über das Natürliche nicht eine Bedingung oder ein Kennzeichen echter Unschuld. Es ist reiner die Scham in Liebe untersinken zu lassen, als sie festhalten zu wollen. Keusche Liebe hat sich nie über sich selbst zu schämen, sondern allein über Unkeuschheit. Es ist begreiflich, dass gegenüber dem gewaltigsten

aller natürlichen Triebe der negative Sinn der σωφροσύνη sich besonders aufdrängt, im letzten Grunde aber erschöpft sie sich auch hier nicht im Unterlassen oder passiven Geschehenlassen, sie entfaltet ihre ganze Tiefe vielmehr erst in der Position, in der Energie des Thuns. Sie verneint nicht das Triebleben, bringt es im Gegenteil erst zu seiner gesunden und damit kraftvollen Entfaltung. Die Fortpflanzung der Menschheit in leiblicher und seelischer Gesundheit ist der keuschen, nicht der unkeuschen Liebe anvertraut. Auch diese Tugend ist eine der mächtigsten Beweisungen der Lebensenergie der Menschheit.

Und so ist allgemein das Wesen unserer dritten Tugend die Reinigung, oder in einem Ausdruck, der seiner religiösen Herkunft halber dem Ethiker nicht verdächtig zu sein braucht, die Heiligung des Trieblebens. Sie will überhaupt den Trieb nicht ausrotten oder entkräften oder bloss bändigen, sondern möglichst unversehrt in den Dienst unserer sittlichen Bestimmung stellen, die, nach ihrer wesentlichen, inneren Beziehung zur Natur, nicht auf einen vergeblichen Krieg mit dieser, sondern nur auf ihre gesunde und reine d. i. ihrem innern Gesetz gemässe Entfaltung im Menschen zielen kann.

So tritt denn durch diese Tugend die menschliche Sittlichkeit in die unmittelbarste überhaupt zulässige Beziehung zur Natur. Sie vertritt, in concreterem Sinne als eine der vorigen Tugenden, die Erhebung alles Natürlichen, soweit irgend es dessen fähig ist, zu sittlicher Bedeutung. Ihr Bereich deckt sich mit dem des menschlichen Trieblebens überhaupt. Alles menschliche Thun und Streben hat aber eine der Sinnlichkeit zugekehrte Seite, es beruht nicht auf Vernunft und Willen allein, sondern hat noch einen Naturgrund, den wir allgemein mit „Trieb“ bezeichnet haben; auf diesen, und zwar in jeder seiner Gestaltungen, bezieht sich unsere dritte Tugend. So hat alles Kunstschaffen, als Darstellung der Idee im empirischen Stoff, eine sinnliche Seite. Auch darin die Sinnlichkeit selbst zu reinigen, zu adeln, ist die Tugend des künstlerischen Schaffens, an der nicht die Höhe des Kunstwerks, wohl aber des Künstlers zu messen ist. Vollends gehört hierher alle eigentlich so benannte, unmittelbar auf den Stoff gerichtete, auf Sinnes- und Muskelkraft beruhende Arbeit. Der

grosse Satz, der mit steigender Kultur zu immer höherer Bedeutung gelangt, von der Heiligkeit der Arbeit, ordnet sich ganz unsrer dritten Cardinaltugend unter und ist einer ihrer positivsten Ausdrücke; darin besonders zeigt sich wieder, dass die Tugend der „Reinheit" nicht in dem allein besteht, was man lässt, sondern in dem, was man thut und wie man es thut. Es soll Luther unvergessen bleiben, dass er diesen Begriff der Heiligkeit der Arbeit und damit des „weltlichen" Berufs, ebenso wie den der Reinheit der Ehe bekräftigt und so das Verständnis dieser hohen Tugend unserer Nation besonders tief eingeprägt hat. Die mächtige social-ethische Bedeutung, die darin liegt und die mit der Verschärfung der socialen „Frage" sich nur erhöhen kann, leuchtet ein; fast die ganze Ethisirung der socialen Frage hängt daran.

Überhaupt drängt sich in fast allen Bethätigungen dieser Tugend ihre zugleich sociale Bedeutung besonders stark auf. Begreiflich, denn je näher wir den realen Bedingungen des menschlichen Daseins kommen, je concreter wir seine Tugend zu erfassen suchen, um so weniger lässt sich von den socialen Beziehungen überhaupt absehen, um so dringlicher zeigt es sich, auch und vor allem diese durch und durch sittlich zu gestalten. Das darf nun wiederum nicht verleiten, den Grund und Wert dieser Tugend etwa ausschliesslich in ihrer socialen Bedeutung zu suchen. Sie ist an sich selbst gefordert, auch mit gänzlicher Abstraction von dem, was sie Andern leisten mag. Dass freilich das Gebot der Reinheit, wie jedes sittliche Gebot, aus gleichem Grunde wie für den Einzelnen, für Alle besteht und durch die gleichzeitige Beziehung auf die Gemeinschaft noch vertieften Sinn erhält; dass überhaupt nicht davon die Rede sein könnte, den Adel der Menschheit in der eigenen Person zu erhalten, wenn es keine Menschheit gäbe, bedarf nach allem, was im gleichen Sinne zu den beiden ersten Tugenden bemerkt worden, keiner eingehenderen Erörterung; ebenso wenig das Andere, dass auch diese Tugend sich auf den blossen Naturtrieb zur Glückseligkeit, mit Umgehung eines Vernunftgrundes, nicht stützen lässt.

Und so bestätigt sich auch wieder der unauflösliche Zusammenhang sämtlicher Grundtugenden, demzufolge keine ohne die andern bestehen kann, jede, je nachdem man es ansieht, jede der andern

zur Voraussetzung hat. Die sittliche Ordnung des Trieblebens, wie sie sich uns darstellte, ist offenbar nicht zu erreichen ohne eine grosse Klarheit der sittlichen Einsicht, ohne voll entwickelte Kraft und Festigkeit des sittlichen Willens. Umgekehrt ist Regellosigkeit und Ungesundheit des Trieblebens das Haupthindernis, zu fester sittlicher Energie und sicherer Einsicht und Wahrhaftigkeit zu gelangen. Die Erziehung beginnt naturgemäss von unten auf, bei der Disciplinirung des Trieblebens; höhere Forderungen an die sittliche Energie und Erkenntnis lassen sich erst stellen, nachdem der Hauptwiderstand gebrochen ist, der sich von dorther gegen beide erhebt. An der Versittlichung des Trieblebens erstarkt die Kraft des sittlichen Wollens und der sittlichen Einsicht, die dann wieder zu jener mächtig mitwirken. So helfen sich alle Tugenden und fördert jede die andere, indem sie zugleich aus jeder selbst neue Kraft zieht. Aber nicht minder helfen sich in verhängnisvollem Bunde alle Untugenden: Lüge und sittliche Schwäche der Unordnung des Trieblebens und umgekehrt. Der wilde, regellose Trieb ist der gefährlichste Sophist und erbärmlichste Schwächling; um so gefährlicher und erbärmlicher, je mehr er sich in das Gewand der rechten Wahrheit und rechten Forschheit zu kleiden liebt.

Eine fernere, rein auf das Individuum bezügliche Tugend ist auf der hier gewählten Grundlage nicht zu gewinnen; auch wird man nicht leicht eine nennen können, die in diesen dreien nicht enthalten oder aus ihnen herzuleiten wäre. Dagegen bleibt noch das Ganze der socialen Beziehungen übrig, dem eine eigene und zwar individuale Tugend insofern entsprechen muss, als das Individuum an diesen Beziehungen beteiligt ist und sie zu seiner Individualität selbst zu rechnen befugt ist; denn das Individuum besteht gar nicht ausserhalb dieser Beziehungen, es ist eine blosse Abstraction, wenn man vom Individuum wie von einem Ding für sich redet. Nun gab zwar schon die Behandlung der drei im engeren Sinn individualen Tugenden fortwährend Anlass, zugleich ihrer Beziehung auf die Gemeinschaft zu gedenken, aber doch ist es noch etwas Eigenes und sehr Wichtiges an der Tugend, dass sie das Bewusstsein der Beziehung des Individuums auf die Gemeinschaft wesentlich einschliesst. Durch diese Beziehung nimmt

jede Tugend für sich und sie alle in der nachgewiesenen engen Verbindung unter einander einen eigenen Charakter an, den man Grund hat durch einen eigenen Ausdruck kenntlich zu machen. Es ist daher nicht eine blosse Imitation des platonischen Systems, wenn wir den drei im engsten Sinne individualen Tugenden als vierte die eigentliche Tugend der Gemeinschaftsbeziehungen, die „Gerechtigkeit" anreihen. Auch leuchtet jetzt schon ein, dass die befolgte Ordnung zwingende Notwendigkeit hat, indem wir von abstracteren zu immer concreteren Gestaltungen des Sittlichen, wie bisher, so auch jetzt wieder fortschreiten.

§ 11

System der Cardinaltugenden: 4. Gerechtigkeit

Das allgemeine Verhältnis dieser vierten zu den drei schon behandelten Cardinaltugenden ist mit dem zuletzt Gesagten bereits bestimmt. Danach wird jede der andern, sobald die Gemeinschaftsbeziehung in Frage kommt, etwas von dem Charakter der Gerechtigkeit annehmen. So zeigt es sich in der That: sofern die Regelung des Trieblebens in Arbeit und Genuss im Interesse der Gemeinschaft gefordert ist, wird sie zu einer der hauptsächlichsten Forderungen der Gerechtigkeit; ebenso Tapferkeit, sofern sie der Gemeinschaft dient, sofern sie besagt, dass jeder an seinem Posten, in seiner um der Gemeinschaft willen nötigen Bethätigung aushalten und seine Sache nicht im Stiche lassen soll, ist eine Pflicht der Gerechtigkeit; endlich Wahrhaftigkeit im Verhalten zum Andern, Ehrlichkeit, Redlichkeit, wechselseitige Treue hat man von jeher zur Gerechtigkeit gerechnet; ihre Verletzung ist nicht nur persönliches, sondern sociales Unrecht.

Und zwar ist das Wesen dieser Tugend darin schon vollständig enthalten, dass alles, was an sich sittlich gefordert ist, gleichsam noch einmal, in der That in neuem, vertieftem Sinne gefordert wird im Interesse der Gemeinschaft. Eine eigene Materie hat diese Tugend nicht aufzuweisen. Besagt sie z. B., nach alter Formel, dass „Jedem das Seine", was ihm zukommt oder gebührt, zu Teil werden soll, sein Recht und seine Pflicht, so lässt sich dies Gebührende nicht anders als in Hinsicht der drei Grundelemente der Activität, mithin gemäss den drei ersten Tugenden

bestimmen. Die Erhebung der Gemeinschaftsbeziehung der sittlichen Forderung ins ausdrückliche Bewusstsein unseres Thuns ist das einzige Eigentümliche dieser Tugend.

Soll man sie darum etwa überhaupt nicht zur Tugend des Individuums rechnen? — Wir schieden individuale und sociale Tugend einfach nach dem Subject, von dem sie ausgesagt wird; individual heisst sie, sofern sie das Individuum, social, sofern sie die Gemeinschaft zum Subject hat. Die sittliche Ordnung des Individuallebens ist im ersteren Fall, die des socialen Lebens im letzteren ihr Ziel. Beides ist zwar untrennbar; aber die Beziehung ist darum doch eine zweifache. Zur sittlichen Ordnung des Individuallebens gehört auch die Ordnung der Beziehungen des Individuums zur Gemeinschaft, soweit sie von den Eigenschaften und Willenshandlungen des Individuums abhängt. Dass das einen Unterschied macht, tritt darin klar zu Tage, dass ein gerechtes Verhalten vom Individuum auch dann gefordert wird, wenn die Gemeinschaft, der es zugehört, einer gerechten Regelung entbehrt und vielleicht dem Einzelnen auch kein Mittel übrig gelassen ist, auf eine gerechtere Gemeinschaftsordnung hinzuwirken.

Auch lässt sich nicht behaupten, dass die Tugend der Gerechtigkeit ihr Ziel schlechthin nur im Gemeinschaftsleben hätte, dass man gerecht sein sollte bloss um der Gemeinschaft, nicht auch um seiner selbst willen. Zwar für den, der durch irgend ein Verhängnis von aller menschlichen Gemeinschaft für immer abgeschnitten wäre, würde diese Tugend ihre unmittelbare Anwendbarkeit verlieren. Aber schon in jedem Gedanken an die übrige Menschheit würde sie ihre Bedeutung behalten; es wäre für einen solchen Menschen nicht gleichgültig, ob er sie auch da wegwürfe oder nicht. Aber auch wer in menschlicher Gemeinschaft lebt, muss Gerechtigkeit üben nicht nur im sittlichen Interesse der Gesamtheit, sondern ebenso sehr im höchsten eigenen sittlichen Interesse. Es hat also guten Grund, wenn Platon die Gerechtigkeit als ebensowohl individuale wie sociale Tugend behandelt; nur tritt in seiner Ableitung der Gerechtigkeit als individualer Tugend die unerlässliche Beziehung auf die Gemeinschaft allzu sehr zurück. Beides vereint sich ohne jede Schwierigkeit, sobald man sich besinnt, dass die Gemeinschaftsbeziehungen zum Individualleben

wesentlich gehören und an seiner Gestaltung in jedem Betracht beteiligt sind.

Versuchen wir nun in den Grund dieser Tugend etwas tiefer einzudringen. Gerechtigkeit sagt eigentlich die Gleichachtung des Andern vor dem sittlichen Gesetz. Diese aber ist unmittelbar darin begründet, dass in Jedem, sofern er des Sittlichen überhaupt und an sich fähig ist, nicht bloss die natürliche sondern die sittliche Person, und diese unbedingt, zu achten ist. So erklärt sich das im Begriff der Gerechtigkeit unzweifelhaft liegende Moment der „Gleichheit". Von Natur sind die Menschen nicht gleich und werden es nicht sein, auch wenn man sich die weitestgehenden Forderungen an Gleichheit der äusseren Lebensbedingungen und vorzüglich der Bedingungen geistiger Entwicklung erfüllt denkt. Der thatsächlichen Beschaffenheit der Menschen gegenüber ist die Gleichheit eine Fiction, allenfalls ein Wunsch. Als sittliche Forderung aber hat sie den klaren Sinn: dass jeder, auch wer thatsächlich auf der niedrigsten Stufe der Menschheit steht, des Sittlichen doch fähig ist oder befähigt werden kann, allermindestens hätte befähigt werden können. Auch noch dem unheilbar Schlechten gegenüber bedeutet die Gerechtigkeit, die wir ihm schulden: dass er für seine Schlechtigkeit nicht durchaus als Einzelner verantwortlich zu machen ist; dass auch jeder, der sich besser glaubt, sich seiner Mitschuld an aller in der Gemeinschaft, der er zugehört, vorhandenen Schlechtigkeit bewusst wird. Auch der entartete Mensch darf im Sinne sittlicher Gerechtigkeit nicht der Bestie gleichgeachtet werden, auch der reinste sich nicht vor sittlichem Schaden sicher wähnen.

Ungleich verbreiteter ist allerdings ein davon weit abstehender Begriff von Gerechtigkeit, nämlich der, dass jedem zu Teil werden soll, was er wert ist, dem Besseren Besseres, dem Schlechteren Schlechteres. Das hält man vielleicht für die von Platon empfohlene „geometrische" d. i. proportionale Gleichheit. Es giebt aber eine seltsame Proportion, wenn gut und schlecht dabei ganz Verschiedenes bedeuten: das eine Mal das Maass der persönlichen Tüchtigkeit, das andere Mal das Maass des Anteils an äusseren Gütern und Vorteilen, an Macht, Ansehen, Reichtum und allem was von dieser Ordnung ist. Zwar das hat ja guten Sinn,

dass dem Tüchtigeren die grössere Aufgabe zufällt, weil er eben zu grösserer Leistung befähigt ist; also nicht des persönlichen Vorteils wegen, sondern damit das Werk möglichst gut vollführt wird. Wem grössere Kräfte verliehen sind, von dem wird mehr verlangt. Aber das ist ungefähr das Gegenteil davon, dass ihm mehr gegeben würde. Genau das ist aber Platons Anschauung: der Tüchtige soll allerdings befehligen, aber er darf sittlicher Weise nur den Vorteil derer, die er befehligt, nicht den eigenen im Auge haben. Er hat den Befehl nur, sofern er die Sache besser versteht; aber die Sache ist gemeinsam. Eine Sache, welche es auch sei, ausschliesslich sein eigen nennen, ist ihm der Inbegriff des socialen Unrechts, ein auf diesen Begriff des Eigentums gebauter Staat das Gegenteil des sittlich geforderten. Die Herrschaft der Besten besagt ihm genau nur, dass der Tüchtige, als der Sachkundigere, befehligen, der Untüchtigere gehorchen soll; beides aber, Befehl wie Gehorsam, ist ihm nur Dienst der Gemeinschaft. An sich hat keiner mehr Recht als der andre, denn überhaupt hat keiner an und für sich ein Recht gegen den Andern, sondern allein als Glied der Gemeinschaft, nach den ihr dienlichen Normen. Das Individuum wird dabei aber auch nicht geopfert. Mit der höchsten „Tugend" des Individuums, die eins ist mit der Entfaltung seiner höchsten Kraft und Tüchtigkeit, folglich auch mit seiner wahren „Glückseligkeit", ist in der That nur diese Haltung gegen die Gemeinschaft, welche Gerechtigkeit heisst, vereinbar. Nur die Schlechtigkeit des Individuums wird geopfert, alles Gute an ihr kommt bei der (im angegebenen Sinn) gerechten Ordnung des Gemeinschaftslebens vielmehr erst zu freier Entfaltung. Auch bedarf es, um das festhalten zu dürfen, nicht einer gewagten Annahme von prästabilirter Harmonie zwischen Individual- und Gemeinschaftsleben, sondern es ergiebt sich mit Notwendigkeit so aus der Einsicht, die wir vornehmlich Platon verdanken: dass die Gestaltung des Individuallebens, gerade in sittlicher Hinsicht, von der des Gemeinschaftslebens ganz so streng abhängt wie umgekehrt; dass nur das eine mit dem andern, keines für sich allein einer rein sittlichen Gestaltung fähig ist. In diesem Sinne steht auch für Platon der Begriff jener Gleichheit, welche die Gerechtigkeit bedeutet, in genauer Beziehung zum Begriff der

Gemeinschaft.[1]) Die Idee der sittlichen Gleichheit ist mit dem entschiedenen Willen sittlicher Gemeinschaft untrennbar verbunden. Sie kann nicht auftauchen, wo nicht eine gewisse Gemeinschaft schon besteht. Mit deren blossem Bestande ist aber auch ihre sittliche Gestaltung gefordert; und das schliesst in sich, die sittliche Gleichheit, die zuerst nur eine Idee ist, so viel als möglich zur Wirklichkeit zu machen; denn die höchste, d. h. eben die sittliche Gemeinschaft kann nur auf dem Grunde der sittlichen Gleichheit bestehen.

Gerechtigkeit ist, dieser Deduction zufolge, vom Einzelnen gefordert im Interesse der sittlichen Gestaltung seines individuellen Lebens, nämlich hinsichtlich seiner (thatsächlich von ihm unabtrennbaren) Beziehung zur Gemeinschaft. Der Einzelne erreicht die Höhe seiner menschlich-sittlichen Bestimmung nicht ohne die menschlich-sittliche Gestaltung seiner Beziehungen zur Gemeinschaft.

Es folgt ebenfalls aus unserer Ableitung, dass diese Beziehungen alle Seiten der menschlichen Activität: Trieb, Wille und Vernunft, zugleich umspannen müssen.

Aus der praktischen Vernunft, die die unbedingte Allgemeinverbindlichkeit des sittlichen Gesetzes besagt, ist unsere Tugend direct abgeleitet, der Vernunftwille regiert also auch sie. Insofern rückt sie der Tugend der „Wahrheit" sehr nahe; sie ist die Wahrheit des Gemeinschaftslebens. In Ausdrücken wie Ehrlichkeit, Redlichkeit, Treue (gegen den Andern) kommt dies Moment deutlich zur Geltung. Ungerechtigkeit ist immer etwas wie Lüge, wie Verrat; umgekehrt, Lüge hebt die sittliche Gleichheit und folglich die Gemeinschaft auf; der gleiche Boden, auf dem man sich gegenüberstehen soll, ist der der Wahrheit.

Deshalb ist die erste Lebensbedingung der Gerechtigkeit die sittliche Einsicht. Neigung zu Gewaltthat oder Überlistung, zum Vordrängen blinder selbstischer Interessen auch in jeder verfeinerten

---

1) Durch diese Erörterungen klärt sich vielleicht, was in meiner Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität" (S. 4) bei der Kürze der Darlegung nicht sogleich einleuchten mochte.

Gestalt ist immer ein Zeichen sittlicher Verworrenheit. Wo irgend ein blinder Instinct (z. B. Rasseninstinct) die klaren Forderungen der Gerechtigkeit vergewaltigen oder in Vergessenheit bringen kann, geschieht jeder Ungerechtigkeit und damit der Zerstörung der Gemeinschaft Abbruch, auch in Dingen, die mit diesem besonderen Instinct nicht zusammenhängen; denn jeder beliebige andere (persönliche oder Klassen-)Instinct fordert dann mit gleichem „Recht", in dem Grade als er (im Einzelnen oder einer Klasse) mächtig ist, sich durchzusetzen. Gerechtigkeit, Gleichheit werden zu leeren Namen, wo nicht mehr Anerkennung findet, dass in keinem Falle blinde Sympathien und Antipathien, oder allgemein die Stärke nun einmal vorhandener Strebungen und Gegenstrebungen, sondern allein die klaren Gründe des Rechts und der Sittlichkeit das gegenseitige Verhalten bestimmen dürfen.

So genau hängt die Tugend der Gerechtigkeit mit der Klarheit der sittlichen Einsicht, also mit der Tugend der Wahrheit zusammen. Dass sie nicht minder die Energie des sittlichen Willens d. i. Tapferkeit fordert, folgt schon aus dem eben Gesagten, nämlich dass sich die Idee des sittlich Rechten nur in fortwährendem Kampf mit der Gewalt natürlicher Strebungen und Gegenstrebungen, Sympathien und Antipathien zu behaupten vermag. Sympathie und Antipathie ist nicht Sache des Willens; ich fühle sie oder fühle sie nicht und kann nichts dafür oder dawider. Aber Gerechtigkeit unverletzt zu behaupten auch gegen unwillkürliche Sympathien und Antipathien ist in den Willen des Menschen gestellt. Aus der Unwillkürlichkeit und Unwiderstehlichkeit triebartiger Strebungen und Gegenstrebungen einen Rechtsgrund und gar einen sittlichen Grund des Verhaltens gegen den Andern machen zu wollen, bedeutet die Preisgebung der ersten Grundlage des sittlichen Urteilens, es bedeutet nicht minder die Gefangengebung des Willens an den aussersittlichen Trieb. Das gilt in Bezug auf den Einzelnen, es gilt in verstärktem Maasse gegenüber gesellschaftlich mächtigen Sympathien und Antipathien, gegen die die Sache der Gerechtigkeit zu behaupten eine um so gestähltere Energie des sittlichen Wollens erfordert, je mehr das gesellschaftlich Mächtige die Tendenz hat, sich geradezu an die Stelle des Sittlichen zu setzen und für die wahre, concrete Sittlichkeit auszugeben.

Und wieder aus dem gleichen Zusammenhang der Begriffe versteht sich das Verhältnis der Gerechtigkeit zu unserer dritten Tugend. Sympathie und Antipathie gehört unverkennbar zum Gebiete des Trieblebens; also, nach den Anschauungen aller bis zur Höhe sittlicher Reflexion entwickelten Völker, zum Gebiete dessen, was der Herrschaft sittlicher Vernunft und sittlichen Willens unterworfen werden muss, nicht sie bestimmen darf. Sympathie und Antipathie ist, so unüberwindlich vielleicht im Moment, doch an sich wandelbar, also lenkbar. Man kann vielleicht nicht umhin sie zu haben oder nicht zu haben, aber wohl haben Einsicht und Willen Einfluss darauf sie zu behalten oder sich davon frei zu machen, sie zu stärken oder zu mässigen, sie zum Guten zu lenken und nicht zum Bösen. Jeder Naturtrieb hat zuletzt irgend etwas Gutes oder wenigstens Unschuldiges zum Ziel: ein guter Mensch in seinem dunklen Drange ist sich des rechten Weges wohl bewusst; allein so lange nur der dunkle Drang zu Worte kommt, kann man nicht wissen, ob er eines guten Menschen ist oder nicht, ob er also instinctiv auf den rechten Weg leiten wird oder auf den verkehrten. Er bedarf also jedenfalls der Regelung, der Ordnung, der Reinigung. Gerechtigkeit zielt auf Reinheit unseres Verhältnisses der Sympathie und Antipathie zum Andern. Leidenschaftlicher, überhaupt blinder Hass, nicht minder blinde Liebe verfällt unrettbar in Ungerechtigkeit; und dasselbe gilt von jedem nicht oder verkehrt geregelten Zustand des Trieblebens.

Hierher gehört auch die ethisch interessante Frage nach dem Verhältnis zwischen Gerechtigkeit und Liebe. Wir sprachen von blinder Liebe; giebt es auch eine sehende, so wird sie damit, denke ich, schon zur Gerechtigkeit. Leibniz nannte die Gerechtigkeit die Liebe des Weisen; er dürfte Recht behalten. Ein unversöhnlicher Streit zweier so hoher Tugenden ist nicht wohl denkbar; die höchste Gerechtigkeit wird immer auch Liebe, die höchste Liebe auch Gerechtigkeit sein. Der Grundbegriff der Liebe ist doch wohl: Wille der Gemeinschaft; die höchste Liebe also die, welche die Gemeinschaft im höchsten d. h. im sittlichen Sinne will; die sittliche Tugend der Gemeinschaft aber ist die Gerechtigkeit.

Was der völligen Gleichsetzung beider Begriffe widerstrebt, ist das Einzige, dass dem Begriff Liebe ein starker Beisatz von

Gefühl anhaftet, während Gerechtigkeit kühl, parteilos urteilend erscheint. Allein das ist ein ebenso beschränkter Begriff von Gerechtigkeit wie von Liebe. Liebe muss sich zur Höhe sittlicher Klarheit erheben, Gerechtigkeit sich bis auf das Gefühlsleben herab erstrecken, es reinigen, aber nicht ersticken. Beruht sie, im Ideal gedacht, auf so völliger Einheit von Vernunft, Wille und Trieb, dass auch der letztere durch Einsicht und Willenskraft mit dem Guten, das auch sein höchstes Gesetz ist, in Einklang erhalten wird, so nimmt sie eben damit an der Wärme und Energie des Gefühls notwendig Teil. Nur weil der Sinn der Gerechtigkeit in uns leider meist schwach, das Triebleben dagegen in Sympathie und Antipathie mächtig ist, neigen wir dazu, Gerechtigkeit für ein matteres, kälteres Ding zu halten als Liebe. Umgekehrt ist der Liebe doch nicht an sich die Parteilichkeit wesentlich. Höchste Liebe ist doch nur, die im Andern das Höchste liebt, was in ihm ist: und das ist allein das Gute. Es ist nicht anzunehmen, dass, wer die Liebe als das Höchste hingestellt, eine andere als diese Liebe im Sinne gehabt hat. Die Forderung z. B., nicht bloss den Feind, sondern den Sünder zu lieben, kann verständlich nur besagen, dass man auch in ihm die sittliche Person anerkennen, dass man um des noch so verkümmerten Keimes des Guten willen, der in ihm schlummert, ihn nie ganz verloren geben, und, selbst wenn er verloren wäre, bedenken soll, dass es ein Mensch ist, der verloren ist, d. h. ein Wesen, das an sich des Guten fähig war und unter anderen Bedingungen hätte gerettet werden können, also auch sollen. Das ist aber genau, was sich oben als unabweisbare Forderung der Gerechtigkeit ergab. Desgleichen die vergebende Liebe kann nicht in absolutem Gegensatz zur Gerechtigkeit gedacht sein, sonst wäre sie unsittlich gedacht. Sie hört nicht auf das Schlechte zu verwerfen (sonst wäre ja nichts zu vergeben), sondern nur den Schlechten; nämlich nicht, sofern er schlecht, sondern sofern er an sich des Guten fähig ist. In solchem Sinne ist aber die Vergebung ebenso sehr eine Forderung der Gerechtigkeit wie der Liebe.

Bei allem wäre es doch ungeeignet, die Tugend der Gemeinschaft, statt Gerechtigkeit, Liebe zu nennen. Denn das ist freilich gewiss, dass „Liebe“ äusserst verschieden, und überwiegend nicht in dem rein sittlichen Sinne verstanden wird, den wir hier brauchen.

So kann die erbarmende, die vergebende Liebe einen Beischmack entweder von sittlicher Schwäche oder von selbstgerechter Herablassung annehmen, der der Gerechtigkeit nicht minder als der wahren Liebe entgegen ist. Kurz, der Begriff „Liebe" bedarf erst sehr der Klärung, ehe er verwendet werden kann das rein sittliche Verhalten zum Andern unmissverständlich zu bezeichnen, während der Name Gerechtigkeit nicht in gleichem Maasse dem Missverstand ausgesetzt ist. Doch hat das recht verstandene Wort „Liebe" den Wert, klarer zu machen, dass das sittliche Verhalten gegen den Andern sich bis auf das Triebleben erstreckt; dass es nicht ausschliesslich Sache kühler Besinnung und unbeugsamer Willenskraft, sondern auch eines lebenswarmen Gefühls sein kann und soll, „gerecht" d. i. menschlich zu sein gegen Jedermann. Der allzu billige Einwand gegen die Forderung „allgemeiner Menschenliebe", dass die Kraft der gewöhnlichen Sympathie gleich der physikalischen Attractionskraft mit der Entfernung abnimmt, oder wie irgend ein Stoff mit der Ausbreitung sich verdünnt, rührt nicht von weitem an den Sinn, in dem diese sittliche Pflicht von irgendwem behauptet wird; auch wird von dem, was als Pflicht der Menschlichkeit gegen Jedermann sonst im Namen der Liebe gefordert wurde, sachlich nicht das Geringste abgelassen, wenn man vorzieht es statt „Liebe" „Gerechtigkeit" zu nennen.

Es giebt übrigens noch einen vom christlichen weit verschiedenen Sinn der „Liebe", der vielleicht auch hierher gehört. Die christliche ἀγάπη erscheint — obgleich die besten Christen diesen Schein nicht anerkennen wollen — leicht passiv, bloss duldend, ja asketisch. Sehr anders der platonische ἔρως, der vielmehr ganz und gar activ, schöpferisch, lebensvoll und mit Notwendigkeit Leben zeugend gedacht ist. In jener schon einmal citirten grossartigen Vergleichung mit dem Fortpflanzungstrieb, der das leibliche Leben nicht für sich behalten mag, sondern weitergeben muss, um das eigene Leben zum Leben der Menschheit zu erweitern und so zu verewigen, wird der geistige Eros dargestellt als nur mächtigerer und edlerer Trieb, das geistige Leben weiterzugeben, es von bloss individualer zu gemeinschaftlicher, zuletzt menschheitlicher Bedeutung zu erhöhen und so fortpflanzend zu verewigen. Dieser Trieb erstreckt sich nach Platons Darstellung zwar keineswegs unterschiedslos auf alle, er

sucht im Gegenteil die edelsten Naturen auf; aber er kann, in seiner höchsten Energie gedacht, nicht nur nicht auf den Einzelnen, sondern auch nicht auf Wenige beschränkt bleiben, wenn er doch zur Höhe der Menschheit hinanstrebt. Das Ziel ist doch, nach Platons tiefsinniger Ausführung, „das" Gute selbst und an sich, nicht die einzelne, noch so edle Person; die bloss persönliche Liebe soll zuletzt ganz aufgehen in die stärkste, ewigste Liebe, die nur das an sich Schöne, das Schöne der sittlichen Idee in uns zu entzünden fähig und würdig ist. Dieser platonische Eros ist, wie wir sehen, nichts Andres als der Trieb der Gemeinschaft, in allen Gestalten, bis zur höchsten, der rein sittlichen Gemeinschaft. Er bedeutet Streben des Einswerdens mit dem Andern, zuletzt auf dem Grunde des Guten, das in der That den stärksten, den allein unerschütterlichen Grund der inneren Einigkeit giebt. Genau dies fanden wir als den höchsten Begriff der Gerechtigkeit; aber in unnachahmlicher Weise drückt der platonische Eros das aus, was hier besonders zu zeigen war: dass die Tugend der Gerechtigkeit sich wesentlich auf das Triebleben, nicht auf Willen und Vernunft allein erstreckt.

Und so werden wir zusammenfassend sagen: dass diese vierte Tugend die drei andern in sich begreift, nur ihnen die besondere Beziehung auf die Gemeinschaft giebt. Sie bedeutet zugleich Wahrheit, Kraft und Reinheit der Sittlichkeit im Verhalten zur Gemeinschaft.

Zugleich ergiebt sich, dass auch auf diese Tugend Anwendung findet, was von den drei andern in ihrem wechselseitigen Verhältnis gezeigt wurde: dass jede mit jeder andern nicht bloss harmonirt, sondern derart eins ist, dass keine sich ohne die andere vollenden kann, während doch der begriffliche Unterschied fest bleibt. Das ist der platonische Satz von der Einheit der Tugenden, der eben dies besagt, dass sie alle in der letzten Wurzel eins und derart organisch unter einander verbunden sind, dass jede der andern hilft und selber ohne sie nicht sein kann, doch aber jede von der andern dem Begriff nach verschieden bleibt. Aus dem Verhältnis der drei Stufen der Activität und wiederum dem unauflöslichen Zusammenhang von Individuum und Gemeinschaft erklärt sich dies

Verhältnis einfacher und zwingender, als Platon es zu begründen vermocht hat.

In der Reihenfolge unsrer vier Tugenden aber liess sich ein stetiger Fortgang von mehr abstracten zu immer concreteren Gestaltungen des Sittlichen beobachten. Wir thun den letzten Schritt in dieser Richtung, indem wir nun von der bloss individualen zur „Tugend“ oder sittlichen Ordnung des Sociallebens fortschreiten.

Archiv

für

systematische Philosophie

in Gemeinschaft mit

Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Christoph Sigwart, Ludwig Stein und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Paul Natorp.

Neue Folge
der
Philosophischen Monatshefte.
II. Band.

Berlin.
Verlag von Georg Reimer.
1896.

Grundlinien einer Theorie der Willensbildung[1])

(Drittes Stück)

Von

Paul Natorp in Marburg

§ 12

Parallelismus der Functionen des individualen und socialen Lebens

Ist unsere Aufstellung der Grundformen menschlicher Activität und der entsprechenden Grundtugenden richtig, so muss sie sich vom individuellen aufs sociale Leben in aller Strenge übertragen lassen. Denn im Grunde sind beide eins: weder existirt die Gemeinschaft anders als in den Individuen, zwischen denen sie besteht, noch giebt es ein menschliches Leben des Individuums anders als in menschlicher Gemeinschaft und durch Teilnahme an ihr. Weder die Grundformen der Activität noch deren Tugenden können daher andre sein für die Gemeinschaft als für den Einzelnen. Nur, während bisher der Einzelne für sich und im Verhältnis zu andern ebenso isolirt gedachten Einzelnen (doch immer unter stillschweigender Voraussetzung der Teilnahme an der Gemeinschaft) erwogen wurde, ist jetzt das menschliche Leben (das zwar immer Leben der Einzelnen bleibt) ins Auge zu fassen als Leben der Gemeinschaft, nicht isolirter Einzelner. Und weil es auf die Gemeinschaft jetzt gerade ankommt, so darf die Erwägung auch bei irgend welchen zufälligen und begrenzten Beziehungen unter Einzelnen nicht stehen bleiben, sondern muss ihren Horizont erweitern durch Beachtung der im Grundgesetz des Bewusstseinslebens eingeschlossenen Tendenz zur Gemeinschaft, die keine andre Grenze ihrer Erweiterung anerkennt als das Ganze der Menschheit.

---

1) Vgl. Archiv f. system. Philos. I S. 65—100. 289—326. (Daselbst zu verbessern: S. 84 Z. 3 st. Sittlichkeit l. Sinnlichkeit; S. 321 Z. 5 st. Abbruch l. Vorschub).

Gehen wir nun zunächst daran, die drei Grundformen der Activität, Trieb, Wille, Vernunft, in ihrer socialen Gestalt aufzusuchen, so finden wir unsern Weg auf eine weite Strecke schon geebnet durch die genau hierhin einschlagende Untersuchung Rudolf Stammlers in dem Werke: „Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung“ [1]). Ganz ohne Vorbehalt kann ich mich indessen den Aufstellungen des befreundeten Verfassers nicht anschliessen; auch soweit wir im Ergebnis zusammentreffen, bin ich genötigt in der Begründung teilweise anders vorzugehen. Doch entspricht es der Sachlage, wenn ich meine Ansicht in Form einer Kritik seiner entsprechenden Thesen entwickle.

Zum Behufe seiner „socialphilosophischen“ Untersuchung findet Stammler es vor allem nötig, nicht von den abgeleiteten Begriffen Wirtschaft und Recht, sondern von dem ursprünglicheren des socialen Lebens auszugehen, der von jenen beiden vorausgesetzt wird. Es ergiebt sich, dass Wirtschaft und Recht sich verhalten wie Materie und Form eines und desselben socialen Lebens, was besagt, dass es weder (sociale) Wirtschaft giebt ohne irgendwelche wenn auch lose Regelung in rechtlicher oder rechtsähnlicher Form (Conventionalregel), noch umgekehrt die sociale Regelung eine angebbare Bedeutung hat ausser Beziehung auf das, was dadurch geregelt wird: das sociale Leben seiner Materie nach, welches sich deckt mit der socialen Wirtschaft.

Nach Stoff und Form schied sich auch uns zunächst Trieb und Wille, d. i. praktische Objectsetzung. Dass aber die Willensform des socialen Lebens, d. i. die praktische Objectsetzung für die Gemeinschaft, eins ist mit der socialen Regelung, liegt nah und tritt in Stammlers über diesen Punkt vorzüglich klarer Darlegung hell ans Licht. Sociales Leben wird nach ihm in seiner Eigenart constituirt durch die sociale Regelung (S. 83 ff.). Denn es bedeutet: menschliches Zusammenleben; das heisst aber nicht blos, in Zeit und Raum zugleich vorhandenes Dasein von Menschen (89), sondern geregeltes Zusammenwirken. Und zwar durch „äussere“ Regelung wird sociales Leben gegründet, d. i. durch

1) Leipzig, Veit & Co., 1896.

solche Regel, die ausserhalb des ihr Unterstellten steht und ihm gegenüber selbständig ist (91); die absieht von der Triebfeder sie zu befolgen, die dem Einzelnen für sich eigen sein mag (105). Nicht anders stellt im Individualleben die Form der Activität, die wir Wille nannten, eine feste Regel des Verhaltens den regellosen subjectiven Trieben gegenüber mit dem Anspruch unabhängiger, objectiver Gültigkeit, mit dem Anspruch der Sache, der die Person mit ihren launischen Trieben sich unterzuordnen habe (Arch. I 85 ff.). Und wie sich im socialen Leben auf die angegebene Art „die Möglichkeit einer neuen Einheit unter den Bestimmungsgründen menschlichen Verhaltens gegen einander, und dadurch eines besonderen und eigenen Gegenstandes unserer Erkenntnis" begründet (St. S. 106), so ist es eine neue Einheit der Bestimmungsgründe, die der Wille im Unterschied vom Triebe für den Einzelnen schafft und damit zu allererst den Gegenstand einer eigenen, nämlich der praktischen Erkenntnis aufstellt (Arch. I, 84 ff.). So bezeichnet Stammler den fraglichen Gegensatz denn auch geradezu als den von Wille und Trieb: Die sociale Regelung ist „von Menschen gesetzt, nicht im Sinne des Naturgesetzes, als einer nur erkennenden Einheit natürlicher Erscheinungen, sondern als Satzung, die bestimmtes Zusammenleben herbeiführen will" (107). „Es soll fürder nicht mehr dem blossen Augenblickstriebe ... überlassen bleiben", wie man sich gegen einander verhalte, sondern man will „über die nicht übersehbaren Einfälle des natürlichen tierischen Trieblebens des Einzelnen hinaus eine Garantie einsetzen und bestimmen, wie es von nun ab gehalten werden soll" (113), wozu noch hinzuzunehmen ist, dass auch ein blos triebförmiges Zusammenwirken, wie etwa in den sog. Tierstaaten, ein sociales Leben im menschlichen Sinne nicht begründet, eben weil ihm das Merkmal äusserer, selbstgesetzter Regelung abgeht (St. § 18, S. 93 ff.).

Vom Willen schlechtweg unterschieden wir endlich als höchste Instanz den Vernunftwillen. Der Wille kann verkehrt sein, er bleibt immer Wille, so lange das formale Kriterium, die Einheit der Regel und damit der Anspruch der Objectivität, zutrifft. Also bedarf es noch eines Massstabes der Richtigkeit des Wollens. Dieser kann wiederum nur in der „Einheit der Bestimmungsgründe"

gefunden werden, aber nicht in irgendwelcher blos empirischen Einheit, sondern allein einer solchen, in die alles Wollen und dadurch das ganze Triebleben in strenger Gesetzlichkeit sich fügen soll. Die reine Form der Gesetzlichkeit, als ausschliessender Bestimmungsgrund, ist es, die das Gebot der praktischen Vernunft von der blossen empirischen Regel einzelnen beschränkten Wollens unterscheidet.

Zu keinem andern Ergebnis gelangt Stammlers Untersuchung über das letztbestimmende Gesetz des socialen Lebens (4. u. 5. Buch). Die sichere Einsicht der teleologischen Natur socialer Gesetze führt ihn mit zwingender Consequenz auf die Frage nach dem wahren Telos, auf das alle blos empirische Gesetzlichkeit des socialen Lebens endlich zurückzubeziehen sei. Es kann nur gefunden werden in der allbeherrschenden Einheit des sittlichen Gesetzes. Erstreckt sich dieses seinem Begriffe nach auf das menschliche Leben in seiner Totalität, so muss es ja auch das Gemeinschaftsleben nach seinem ganzen Umfang umspannen. Zwar das sittliche Wollen bleibt immer individual, weil autonom; es ruht in seiner verpflichtenden Kraft nicht, wie die äussere, heteronome Regel des Rechts, auf gegenseitiger Bindung, auf der Bedingung eines entsprechenden Verhaltens des Andern (St. S. 107); aber es erstreckt sich darum nicht minder, seinem Inhalt nach, auf das sociale Leben und stellt auch seine letztbeherrschende Gesetzgebung dar (vgl. Arch. I 290).

So finden wir uns in der ganzen Anlage der socialphilosophischen Untersuchung von Anfang an auf Einem Wege und treffen im Ziele unserer Erwägungen vollständig zusammen [1]). Dagegen scheint mir der Ausgangspunkt noch nicht hinreichend gesichert. Die Gleichsetzung der Materie des socialen Lebens mit der Wirtschaft unterliegt manchen Bedenken. Zwar lässt Stammlers Darlegung auch hier an geschlossener Consequenz kaum etwas vermissen. Allein diese Consequenz wird erreicht durch eine Erweiterung des Begriffs Wirtschaft, gegen die nicht blos Gründe des Sprachgebrauchs (wie St. selbst empfindet, S. 195) sich er-

1) Vgl. die drei Stufen bei St. 375 sowie die Tafel 598 mit unsrer Dreiteilung; auch A. 106 (S. 657) und dazu Arch. I 92.

heben: Wirtschaft ist eine, gewiss eine hervorragend wichtige Materie socialer Regelung, aber nicht die Materie. Socialer Regelung unterliegt auch diejenige sociale Thätigkeit, die zur Durchführung und Aufrechthaltung wie Abänderung der socialen Regelung selbst erforderlich ist (Rechtspflege, Gesetzgebung). Das fällt nicht unter den Begriff Wirtschaft. Socialer Regelung unterliegt ebenfalls eine jede gemeinschaftliche Pflege der Bildung in Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst, Religion. Das alles lässt sich füglich nicht unter den Begriff Wirtschaft stellen, sofern nämlich nicht von dabei vorkommenden Ausgaben und Einnahmen, Unterhalt der beamteten Personen, Sorge für Baulichkeiten und sonstigen äusseren Bedarf, sondern von dem eigenen Zweck dieser Thätigkeiten, oder den Thätigkeiten selbst als auf ihren je eigentümlichen Zweck gerichteten, die Rede ist. Das fällt weder ausserhalb socialer Regelung, noch ist es durch den Begriff Wirtschaft irgend zu decken. Der Beruf des Juristen und Staatsmannes, des Gelehrten und Erziehers, des Künstlers, des Geistlichen ist kein wirtschaftlicher, er untersteht aber ohne Zweifel, nicht blos sofern auch er eine wirtschaftliche Seite hat, sondern nach seinem eigentümlichen Zweck, socialer Regelung.

Was Stammler verleitet hat, ist dies. Er fordert mit Recht zur äusseren Regelung als einheitlicher Form des socialen Lebens eine in gleicher Einheitlichkeit definirte Materie. Auf die Frage nach der Materie des socialen Lebens darf nicht mit einer Aufzählung verschiedener Materien geantwortet werden. Von solchen kann erst die Rede sein, nachdem zuvor die Materie in strenger Einheit definirt ist. Gegen diese unabweisliche logische Rücksicht ist die der Eignung des gewählten Worts allerdings nebensächlich.

Sachlich nun definirt Stammler als Materie des socialen Lebens: menschliches Zusammenwirken zur Befriedigung irgendwelcher menschlichen Bedürfnisse. Diese Sacherklärung haben wir jetzt zu prüfen, indem wir die Frage, wohin der Begriff Wirtschaft zu stellen sei, vorerst zurückstellen. Sie wird im nächsten Paragraphen ihre Beantwortung finden.

Gegen die genannte Erklärung habe ich drei Bedenken. Zuerst möchte man in der Angabe des Zwecks des Zusammenwirkens die

subjectiven, aufs Lust- und Unlustgefühl bezüglichen Begriffe „Bedürfnis“ und „Befriedigung“ ersetzt sehen durch ihre objectiven Correlate. An Stelle der Befriedigung von Bedürfnissen tritt dann Beschaffung von Gütern (so Stammler selbst gelegentlich S. 161). Darin ist in der That alles befasst, was Gegenstand socialer Regelung zu sein vermag. Auch ein gesicherter Rechtszustand, ein tüchtiger Bildungsstand der Gemeinschaft sind Güter, und die darauf gerichtete Thätigkeit Beschaffung von solchen. Auch wird man nicht einwenden wollen, dass die sociale Regelung grossenteils nicht positiv Beschaffung der Güter anbefiehlt, sondern nur Schranken aufrichtet gegen das, was sie stören oder vereiteln könnte. Der negative Zweck ist doch nicht der bestimmende, sondern aus dem positiven nur abgeleitet; ob aber der in sich positive Zweck durch das Mittel direct fördernder oder nur prohibitiver Massregeln verfolgt wird, gehört nicht in die Definition des Zwecks, sondern ist eine davon zu trennende, lediglich technische Frage.

Doch führt diese erste Erwägung alsbald auf eine radicalere. Gehört die Angabe des Zwecks des Zusammenwirkens überhaupt in die Definition hinein? Stammler sagt selbst wiederholt (141. 158), dass jede menschliche Thätigkeit auf die Befriedigung irgendwelcher Bedürfnisse gerichtet ist. Unsre erste Correctur ändert daran wesentlich nichts, denn wenigstens alle bewusste und gewollte Thätigkeit des Menschen zielt auch auf Beschaffung von Gütern; vielleicht nicht wahren, aber dafür gehaltenen. Der ganze Zusatz ist also zu streichen. „Menschliches Zusammenwirken zur Befriedigung von Bedürfnissen“ oder auch „zur Beschaffung von Gütern“ sagt nicht im mindesten mehr als „menschliches Zusammenwirken“ schlechtweg.

Allein die Definition enthält immer noch zu viel. In „Zusammenwirken“ liegt schon Befolgung irgendwelcher Regel des Verhaltens, an die man sich wechselseitig bindet; sonst wirkt man nicht zusammen, sondern gegen einander oder an einander vorbei. Es ist also unvermerkt der Begriff der socialen Regelung, der die Form angeht, in die Definition der Materie mit eingeflossen. „Zusammenwirken“ ist bereits das *σύνολον*, Form plus Materie. So richtig es aber ist, dass die Materie *in concreto* ohne die Form nicht sein kann, so muss doch die Scheidung der Begriffe *in ab-*

stracto rein durchführbar sein, wenn nicht die ganze Unterscheidung hinfällig werden soll. Die Definition der „Materie des socialen Lebens" ist also ganz von neuem vorzunehmen.

Es kommt darauf an, das Merkmal anzugeben, wonach sich bestimmt, ob eine gegebene menschliche Thätigkeit für sociale Regelung tauglich ist oder nicht. Nicht „zusammenwirkende Thätigkeit", sondern Eignung zu zusammenwirkender Thätigkeit ist materiale Bedingung socialer Regelung. Über die Eignung einer Thätigkeit zu geregeltem Zusammenwirken aber entscheidet einzig die Technik. Zusammenwirken heisst: seine Thätigkeit in der Art wechselseitig nach einander richten, dass der beabsichtigte Zweck erreicht, und möglichst gut erreicht wird. Eine Frage der zweckdienlichen Einrichtung einer Thätigkeit aber ist eine Frage der Technik. So unterliegt in der That die wirtschaftliche wie die auf die sociale Ordnung selbst gerichtete, nicht minder die bildende Thätigkeit Gesetzen je einer eigentümlichen Technik, und zwar grade als sociale Thätigkeit, als der Regel bedürftiges Zusammenwirken zu dem bezüglichen Zweck. Sogar der letztbestimmende Grund für die Verbindung der Thätigkeit, mithin für sociales Leben überhaupt, der Materie nach, ist der technische Vorteil. Ein andrer materialer Grund ist nicht zu finden, alles Andre fällt bereits unter den Begriff der Form, nach dem jetzt nicht gefragt ist.

In dem Bestreben, das sociale Leben von Anfang an in seiner scharf bestimmten Eigenart zu fassen, weist Stammler im Beginn seiner Untersuchung jede Bezugnahme auf die Technik schroff von der Hand. Weil ihre Gesetze gleichermassen bestimmend seien für individuale wie sociale Thätigkeit, so könne das Unterscheidende der letztern aus der Technik nicht hergeleitet werden. Allein es könnte sehr wohl sein, dass in dem weiten Umfange dieses Begriffs eine bezügliche Scheidung sich ergäbe. Auch der Begriff socialer Regelung fällt doch in den Umfang des weiteren Begriffs: Regelung menschlicher Thätigkeit überhaupt, ohne dass er damit untauglich würde zur Definition der Form des socialen Lebens. In der Sache aber ist die Beziehung zwischen Technik und socialem Leben so eng und innerlich, dass sie sich einem so eindringenden Forschen dauernd nicht verbergen konnte.

Und so darf ich mich darauf berufen, dass auch bei Stammler an späteren Stellen geradezu die sociale Regelung selbst als Technik, ja als Mittel für den Zweck der Wirtschaft, als „Instrument im Dienste der gesellschaftlichen Production" herausgestellt wird (285. 313. 447 u. ö., bes. aber § 71. S. 401. 403).

Dagegen erscheint namentlich zu Anfang das sociale Leben des Menschen in einem schroffen Gegensatze gegen das natürliche Leben. Technik fusst auf Naturerkenntnis. Sie bestimmt als solche nicht Zwecke, sondern blos Mittel zu gegebenen Zwecken, wobei sie nur dem Leitfaden der Ursachen und Wirkungen, also der Naturerkenntnis folgen kann. Sociales Leben der Menschen aber, schliesst Stammler weiter, geht über blosse Natur hinaus, da es nicht lediglich causaler, sondern auch teleologischer Erwägung unterliegt; also kann dafür der Gesichtspunkt der Technik nicht ausreichen. Allein die Frage ist vielmehr dahin zu stellen: ob das sociale Leben auch der Materie, nicht blos der Form nach über Natur hinausgeht. Die Antwort kann nur verneinend ausfallen. Der Mensch, als sich zur Thätigkeit selbst bestimmend, fällt unter den eigenen Gesichtspunkt des Zwecks; dagegen blos als bestimmbar ist er Natur und nichts anders. So verkennt Stammler selbst nicht, dass das Recht, wie deutlich es auch die Form des Wollens an sich trägt, doch nicht anders als nach dem Gesetze der Causalität zu wirken vermag (111); dass es, als heteronom, den Menschen lediglich als bestimmbar, mithin als Natur ins Auge fasst. Nun war aber die Frage eben nach der Materie, auf die die sociale Regelung sich erstrecke, d. h. wirke; da kann es sich nur handeln um menschliche Thätigkeit, sofern sie causal bestimmbar ist. Genau insofern aber fällt sie unter die Gesetze der Technik. In der That nicht anders als sie an einer Maschine oder einem Complex von solchen eine Reihe einzelner Naturwirkungen zu einer beabsichtigten Gesamtwirkung vereinigt, bringt sie auch die menschlichen Arbeitskräfte, bis zu den höchsten hinauf, zu vereinter Wirkung zusammen. Ein menschliches Zusammenwirken ist von einem blos physischen, aber durch Technik menschlich beherrschten Zusammenwirken toter Naturkräfte in materialer Hinsicht nicht radical verschieden.

Doch wurde schon angedeutet, dass innerhalb des gemeinsamen Oberbegriffs allerdings eine Scheidung möglich ist. Es ist immerhin eine eigne Technik, welche den Menschen selbst, zwar sofern er bestimmbar ist, aber auch durch eignen, nicht blos fremden Willen bestimmbar, causaler Erkenntnis und dadurch der Herrschaft menschlicher Zwecke unterwirft. Auch die rohste Sklaverei oder sonstige Gewaltherrschaft, die den Menschen „blos als Mittel gebraucht", kann doch nicht umhin dem Unterworfenen noch ein Minimum von eigenem Willen zuzutrauen, sei es auch nur der erst zu brechende Widerstand gegen die anbefohlene Thätigkeit. Das fällt noch unter den allgemeinen Begriff Technik, aber es grenzt sich innerhalb seines Umfangs scharf ab gegen jede solche Technik, die ein eigenes Wollen nicht auch nur als möglich in Rechnung zu ziehen hat.

Ich definire hiernach: Materiale Bedingung socialer Thätigkeit ist die Möglichkeit, das Thun von Menschen, als bestimmbaren aber doch willensfähigen Wesen, auf Grund causaler Erkenntnis technisch zu beherrschen d. i. als Mittel für menschliche Zwecke zur Verfügung zu stellen. Überall und nur, wo diese Bedingung erfüllt ist, ist die Möglichkeit socialer Regelung gegeben; die Regelung selbst muss noch hinzukommen. sie ist in der blossen materialen Bedingung nicht schon enthalten. Die gedachte Möglichkeit ist offenbar identisch mit der „Möglichkeit socialer Regelung", denn diese besagt eben die Möglichkeit, das Thun von Menschen (also willensfähiger Subjecte, natürlich zu irgendwelchen menschlichen Zwecken) zu bestimmen. Auch kann zuletzt die Materie im Verhätnis zur Form nur definirt werden durch die Möglichkeit eben dessen, wovon die Form die Wirklichkeit aussagt. Doch war es darum nicht überflüssig, ausdrücklich anzugeben, worin die verlangte Möglichkeit besteht und auf welchen Voraussetzungen sie ruht.

Damit ist nun aber die Verbindung deutlich hergestellt zwischen den beiden Reichen, die bei Stammler anfangs in einem seinen erkenntniskritischen Voraussetzungen kaum entsprechenden Dualismus auseinandertraten: zwischen Natur und Mensch, oder vielmehr natürlichem und socialem Leben der Menschen; und entsprechend zwischen Naturerkenntnis und socialer Erkenntnis. So ergab sich

schon in unsrer ersten Untersuchung (Arch. I S. 79 ff. 91 ff.), dass Natur den Stoff hergiebt für die Form des Willens. So sehr theoretisches und praktisches Erkennen in rein durchgeführter Abstraction von einander zu scheiden sind, so unerlässlich zeigte es sich für eine concrete Ethik (und so für die Socialphilosophie), ihres „bis zur letzten Wurzel zurückreichenden, nicht erst hinterher sich gleichsam künstlich herstellenden Zusammenhanges" sich fest zu versichern. Als Vermittlung stellte sich damals schon (S. 93) die Technik heraus, auch wurde dabei auf den unentbehrlichen Begriff einer socialen Technik hingewiesen [1]).

Übrigens bestätigt sich, was wir zu Anfang vermuteten: dass, so wie allgemein die Materie des Willens der Trieb ist, auch der Willensform des socialen Lebens, nämlich der socialen Regelung, als Materie das Triebleben gegenübersteht. Denn der Mensch ist allgemein bestimmbar durch seine Triebe, social bestimmbar durch dieselben, sofern sie auf Bethätigung an gemeinsamem Werk, auf Gemeinschaft der Arbeit angelegt sind und durch die thatsächliche Arbeitsgemeinschaft sich immer mehr im Sinne der Gemeinschaft entwickeln müssen. Eine principielle Scheidung zwischen „niedern" und „höheren", etwa „physischen" und „geistigen" Trieben ist hierbei nicht zu machen (vgl. Arch. I 79 ff.; Religion innerhalb der Grenzen der Humanität, 1. Kap.); auch Stammler lehnt sie bei der Bestimmung der Materie des socialen Lebens mit Recht ab (§ 26, S. 141 ff.).

Somit bewährt sich nach jeder Richtung die Erwartung, die notwendigen drei Grundformen menschlicher Activität überhaupt in den Grundbedingungen des socialen Lebens genau entsprechend wiederzufinden. Und zwar, wie im Individualleben die drei Functionen nicht äusserlich neben einander stehen, sondern als „blos begrifflich auseinanderzuhaltende Seiten oder Richtungen" der Activität in thatsächlich untrennbarer Einheit sich verbinden (Arch. I 292), so verhält es sich auch im Leben der Gemeinschaft. Der „Monismus des socialen Lebens",

1) Vgl. darüber auch: „Platos Staat und die Idee der Socialpädagogik", Archiv f. soc. Gesetzg. u. Stat. VIII 144; im Sonderabdruck (Berlin, G. Heymanns Verlag, 1895) S. 7.

wie ihn Stammler (im 3. Buch) in sicherer Einsicht vertritt, liegt in der strengsten Consequenz unserer Voraussetzungen.

Und es bedeutet nicht auch nur eine Einschränkung dieses Monismus, wohl aber eine nicht zu entbehrende Ergänzung nach einer bei Stammler nicht zu ihrem vollen Recht gekommenen Seite, wenn wir nunmehr versuchen, innerhalb der so begründeten Einheit des socialen Lebens eine Gliederung durchzuführen, für die wiederum jene selben drei Grundformen der Activität massgebend sein werden.

§ 13
Grundklassen socialer Thätigkeiten

Alle menschliche Thätigkeit ist an sich von einer Art und unterliegt denselben Grundbedingungen. Indem aber in der verbundenen Thätigkeit, in der Arbeitsgemeinschaft, erstlich das darzustellende Werk sich als ein gemeinschaftliches gestaltet, an dem folglich alle wesentlichen Bedingungen menschlicher Thätigkeit und zwar in ihrem natürlichen und notwendigen Verhältnis zu Tage treten müssen; indem zweitens, was die Darstellung des Werkes betrifft, die darauf im Verein gerichtete Arbeit sich notwendig teilt, um nach dem *divide et impera* die grösste Gesamtwirkung durch zweckmässigstes Ineinandergreifen von Einzelwirkungen zu erzielen, so könnte es sein, dass in den verschiedenen doch ineinandergreifenden socialen Thätigkeiten die verschiedenen Grundbedingungen menschlicher Activität überhaupt eigene Provinzen in der Art abgrenzen, dass eine jede in einem besonderen Kreise socialer Thätigkeiten die Herrschaft führt.

Das ist der Gedanke, dem Plato auf der Spur war, als er auf das System der drei von ihm aufgestellten Formen der Activität (vgl. Arch. I 292 f.) die drei Stände seines Staats aufbaute. Ist die Ausführung, die er seiner Idee gab, von vielen Seiten anfechtbar[1]), so bleibt der Kern des Gedankens doch unverwerflich. Seine berichtigte Ausführung ergiebt sich aus unsern Prämissen.

1) Vgl. die oben (S. 326) citirte Abhandlung, S. 161 [20] ff.

Diesen gemäss ist vor allem fernzuhalten die ganz unausdenkbare Vorstellung einer Berufsteilung in der Weise, dass je in einem besonderen Berufe oder einer Klasse von solchen eine der Grundformen menschlicher Activität mit Ausschluss der übrigen sich darstellen sollte, wie es bei Plato erscheint. Denn diese unterschiedlichen „Formen" oder „Teile", wie Plato sie nannte, sind vielmehr nur Seiten oder Richtungen eines unteilbaren Ganzen, unerlässliche Bedingungen jeder menschlichen Thätigkeit. Also muss auch jede besondere Berufsthätigkeit notwendig an allen irgendwie teilhaben. Für Plato dagegen war die menschliche Psyche gewaltsam zusammengeschweisst aus drei Grundkräften, die, ganz nach Art selbständiger Wesen, nur teilweise mit, mehr gegen einander wirkten. Daraus folgten dann drei Berufsklassen, deren niederste nur durch die absolute (geistige und militärische) Obergewalt der beiden andern im Zaum gehalten wurde. Durch unsre Auffassung des Verhältnisses der drei Grundformen ist etwas Derartiges völlig ausgeschlossen.

Überhaupt stützt sich unsere Ableitung nicht auf eine Psychologie der menschlichen Activität, sondern auf so objective Grundbegriffe wie Arbeit, Willensregel, Sittengesetz. In diesen ist die notwendige Wechselbeziehung der drei Factoren sofort klar; denn was ist die Willensregel, wenn nicht Regel für Arbeit, was das sittliche Gezetz wenn nicht Gesetz für Willensregeln? Gleichwohl vertreten diese Grundbegriffe ebenso viele streng in sich geschlossene Welten menschlicher Thätigkeit. Denn sie wollen selber erst gestaltet, in Bewusstsein und That der Menschheit wieder- und wiedergeboren, als ihr ewiges Werk in unablässigem Ringen neu und neu hervorgebracht werden. Wie vielseitig aber immer die eben hierauf zu richtenden Thätigkeiten ineinandergreifen mögen, so bleiben sie doch durch die Richtung, die sie je auf ihr besonderes Ziel innezuhalten haben, dem Begriff und beherrschenden Princip nach scharf von einander geschieden. Daher würden wir, auch wenn nicht die Jahrtausende der Menschengeschichte uns Zeugnis gäben, rein aus unserm Princip, ebenso viele selbständige, in sich geschlossene Berufsarten aufzustellen haben, in denen sich je eine der Grundbedingungen menschlicher Thätigkeit in bestimmender Weise ausprägt.

Die Grundklassen menschlicher und zwar socialer Thätigkeiten, die sich so ergeben, sind, gegenwärtiger Erwägung vorgreifend, bereits oben (S. 321) genannt worden, als die drei grossen Klassen der wirtschaftlichen, regierenden und bildenden Thätigkeiten. Es bedarf jetzt nur noch kurzer Erörterung, um die damit aufgestellte Gliederung mehr im besondern zu rechtfertigen.

Auch Stammler lässt eine wenigstens „relative" Unterscheidung der socialen Thätigkeiten in „ökonomische" und „politische" gelten (§§ 29, S. 159 ff., und 61, S. 335 ff.). Allein, das an sich richtige Princip des „Monismus des socialen Lebens", wie ich glaube, überspannend, will er eine scharfe Grenze zwischen beiden nicht zugestehen und verfällt denn auch nicht auf das notwendige Dritte, die bildenden Berufe. Ökonomie und Politik sollen nur „die zwei Endteile eines und desselben Gegenstandes" darstellen, welche „in ununterbrochenem Zusammenhange ineinanderfliessen" (159). Übrigens zieht er die Grenze (160 f. 336) wesentlich so, wie sie sich auch aus unsern Prämissen ergiebt, und weist auch darauf hin, dass eine trotz einzelner Competenzconflicte doch im ganzen so durchgreifende Scheidung wie die des privaten und öffentlichen Rechts auf dieser Basis beruht (Anm. 74, S. 652).

Vor allem bedarf, gerade Stammler gegenüber, der Begriff der Wirtschaft erst neuer Feststellung. Folgerecht durfte er bei Stammler ganz ausscheiden, da seine Gleichsetzung mit der „Materie des socialen Lebens" auf einer mindestens sprachlichen Gewaltsamkeit beruht und für seine Grundlegung an sich entbehrt werden konnte. Die Verkennung der selbständigen Bedeutung und Legitimation des Begriffs hängt zusammen mit der wenigstens versuchten Umgehung der Technik. So wie diese ihm zur socialen Erwägung deswegen nicht zu gehören schien, weil sie auf individuale und sociale Thätigkeit unterschiedslos Anwendung finde, so will Stammler einen von socialer Erwägung unabhängigen Begriff „Wirtschaft" nicht gelten lassen, weil ihm auch damit wieder die Eigenart socialer Betrachtung in Frage gestellt scheint. Er zieht nicht in Abrede, dass von wirtschaftlicher Thätigkeit eines Einzellebenden, etwa Robinsons vor seiner Verbindung mit Freitag, auch wohl geredet werden könne; aber das soll mit socialer Wirtschaft gar nichts zu thun haben. Ein gemeinsamer Oberbegriff existire nicht

oder könne wenigstens für sociale Erwägung von keinem Belang sein (§ 27, S. 149 ff.).

Ich kann dem nicht beistimmen. So wenig der Begriff der Technik für die Socialphilosophie zu entbehren ist, so wenig der ganz auf ihm beruhende der Wirtschaft. Was allgemein unter Wirtschaft zu verstehen sei, mag in formeller Definition noch so oft verfehlt worden sein, aber im thatsächlichen Gebrauch ist ziemlich klar, was man dabei denkt: nämlich Beobachtung des Gleichgewichts zwischen Ausgabe und Einnahme, das heisst zuletzt: zwischen Verbrauch und Zufuhr von Kräften. Wofür natürlich kein anderer Gesichtspunkt massgebend sein kann als der allgemeine Gesichtspunkt aller Technik: Kraftsparung. Dieser Begriff von Wirtschaft ist völlig scharf begrenzt, identisch für individuale und sociale Wirtschaft. Er findet aber seine Anwendung auf die sociale Thätigkeit gemäss der Besonderheit socialer Technik: nicht blos tote Naturkräfte, sondern Menschenkräfte mit einander in wirksamste Verbindung zu setzen, nicht ohne Beteiligung menschlichen Willens. Aller menschlichen Thätigkeit, welchen Zweck sie auch verfolgen mag, ist dies Eine gemeinsam: dass Kraft dabei eingesetzt wird, also ersetzt werden muss. Daher findet der Gesichtspunkt der Kraftsparung Anwendung auf alle menschliche Thätigkeit ohne Unterschied des Zwecks, und dies und nichts Andres ist die wirtschaftliche Seite daran. Und so fällt alle sociale Thätigkeit, doch nur nach dieser bestimmten Seite, unter den Begriff socialer Wirtschaft. Wie zu jeder geregelten Thätigkeit vor allem geregelter Verbrauch und Ersatz der dazu erforderlichen Kräfte gehört, so zu jeder social geregelten Thätigkeit social geregelter Verbrauch und Ersatz. Also setzt sociale Wirtschaft allerdings sociale Regelung voraus, so wie Stammler verlangt, und es bleibt dennoch der allgemeine Begriff Wirtschaft in seiner Selbständigkeit stehen, der sich zu dem der socialen Wirtschaft ganz so verhält wie Regelung menschlicher Thätigkeit überhaupt zu socialer Regelung. Regelung, bez. sociale Regelung, ist jedoch von weiterem Umfang als zu regelnde bez. social zu regelnde Wirtschaft. Denn wenngleich jede Thätigkeit unter wirtschaftliche Erwägung fällt, so betrifft diese doch nur eine bestimmte Seite an ihr, den Verbrauch und

Ersatz der aufzuwendenden Kraft. Nun geht in der Beschaffung von Kräften der Zweck menschlicher Thätigkeit doch nicht auf; die Regelung der Thätigkeit aber, und so auch die sociale Regelung, erstreckt sich auf den gesamten Zweck der zu regelnden Thätigkeit, nicht auf diese Seite allein; wie ein Blick auf die regierende und bildende Thätigkeit sofort klar macht. Demnach kann die „Materie des socialen Lebens" allerdings nicht durch die Wirtschaft definirt werden, auch nicht, sofern sie als sociale Wirtschaft verstanden wird.

Die Beziehung des wirtschaftlichen Momentes an der menschlichen Thätigkeit auf den Triebfactor aber ist diese. Das objective Correlat des Triebes ist die Arbeit, d. i. der Krafteinsatz. Soll nun, für welchen Zweck immer, Kraft ausgegeben werden dürfen, das heisst: soll Energie des Triebs dem Gebote des Willens zur Verfügung stehen, so muss sie in unermüdeter, wohlgeregelter, eigens auf diesen Zweck gerichteter Thätigkeit fort und fort neu beschafft werden. Die wirtschaftliche Thätigkeit dient also der Erhaltung der Energie des Trieblebens uud damit der Frische und Leistungsfähigkeit menschlicher Arbeit, zur Verfügung für jeglichen Zweck, den immer Wille und Vernunft ihr bestimmen mögen.

An logischer Schärfe mangelt dem so begründeten Begriff der Wirtschaft nichts. Man sieht ihn nirgends überfliessen in den der auf die formale Regelung als solche gerichteten, oder vollends in den der bildenden Thätigkeit. Wohl fallen diese beiden, abgesehen von ihrem je eigentümlichen Zweck, auch unter wirtschaftliche Erwägung, sofern sie, als Thätigkeiten überhaupt, Krafteinsatz erfordern; wohl helfen sie umgekehrt an ihrem Teile zur Wirtschaft mit, sofern diese sowohl der Regierung als gebildeter Einsicht und gebildeten Wollens bedarf; aber ihr eigentümlicher Zweck ist darum so wenig ein wirtschaftlicher wie der eigentümliche Zweck der Wirtschaft Regierung oder Bildung ist. Es giebt menschliche Thätigkeit, und zwar in weitestem Umfang, die unmittelbar keinen andern als den wirtschaftlichen Zweck verfolgt: Aufsammlung von Kräften; diese können dann weiterhin für Zwecke der Regierung oder der Bildung verwendet werden; weit überwiegend übrigens fliessen sie in die wirtschaftliche Thätigkeit zurück.

Man hat als Zweck der Wirtschaft in der Regel bezeichnet: Erhaltung der Existenz, also Ernährung. Man sieht jetzt, in welchem Sinne allein das zutrifft. Nicht dass man leben, sondern dass man arbeiten muss, ist bestimmender Grund der Wirtschaft. Gegen das Erstere wäre Stammlers Einwand berechtigt, dass „Leben" für den Menschen mehr heisst als Vegetiren; dass zu seinem „täglichen Brod" schliesslich alles das gehört, was Luthers Katechismus naiv dazu rechnet, z. B. auch „gut Regiment". Von dem gänzlich subjectiven Standpunkte der Bedürfnisbefriedigung ist eine Grenze zu ziehen überhaupt unmöglich. Anders, wenn wir unter dem „Menschen", für dessen Erhaltung zu sorgen sei, den Arbeiter verstehen, da doch nach den Grundbedingungen menschlicher Thätigkeit, nicht menschlichen Geniessens hier gefragt ist. Dann zieht eine ganz bestimmte Grenze die Erwägung, dass zu jeder Arbeit zuerst verfügbare Kräfte gehören, deren Beschaffung, insbesondere unter socialer Regelung, Sache eigener Technik, eigener Wissenschaft und einer eigenen Klasse von Berufen ist, verschieden von allen andern, verschieden zunächst von dem des „Regiments", der sich auf eine nicht minder allgemeine, aber eigenartige Bedingung menschlicher Thätigkeit, die formale Regelung, bezieht.

Hiermit kommen wir zur zweiten Grundklasse socialer Berufe.

So wie es möglich und notwendig ist, an jeder menschlichen, insbesondere socialen Thätigkeit blos den erforderlichen Krafteinsatz und die um deswillen nötige Sorge für verfügbare Kraft in Betracht zu ziehen, so ist es auch möglich und notwendig, an jeder Thätigkeit zweitens die Regelung, insbesondere die sociale Regelung als Gegenstand einer eigenen vorsorgenden Thätigkeit ins Auge zu fassen, wobei sowohl die einzusetzenden Kräfte wie der sonstige, besondere Zweck der Thätigkeit als gegeben genommen wird, also für diese eigentümliche Erwägung nicht in Frage steht. Dies findet schon auf das isolirte Leben des Einzelnen Anwendung. Auch für ihn ist ein Eigenes die Entwerfung und genaue Durchführung eines festen Arbeitsplanes. Aber eine unvergleichlich höhere Bedeutung und zugleich einen ganz bestimmten neuen Sinn gewinnt diese Aufgabe, sofern es sich um sociale Regelung, d. h. nicht blos um den Willen des Einzelnen und dessen Gewalt über den Trieb, sondern um Willensbeziehungen unter Mehreren,

bald unabsehbar Vielen handelt. Doch ist die Aufgabe darum in letzter Betrachtung ganz dieselbe: Unterwerfung der einzelnen, triebartigen Thätigkeit unter den voraus aufgestellten Gesamtplan auf bestimmten Zweck gerichteten Thuns.

Wieder kann in der Abgrenzung dieses zweiten Gebietes socialer Berufe die Erwägung nicht irre machen, dass Regelung doch bei aller menschlichen Thätigkeit, sociale Regelung bei aller socialen Thätigkeit vorkommt. Gewiss ist auch in einer Fabrik oder einem complicirten Bildungsorganismus sogar viel Regierung nötig. Umgekehrt lebt Regierung allein von Wirtschaft und Bildung, denn sie braucht Kräfte und Verstand, welche beiden das „Amt" nicht giebt, sondern von jenen borgen muss. Darum ist aber wirtschaftliche oder bildende Thätigkeit als solche nicht regierende, noch umgekehrt. Auch giebt es regierende Thätigkeit, die unmittelbar weder auf wirtschaftliche noch auf Bildungszwecke gerichtet ist, sondern ganz in sich abgeschlossen erscheint. Es giebt Recht, welches keine andere Thätigkeit normirt als wiederum rechtliche, Regierung, die nichts anders anordnet als wiederum Regierung, so wie wir sahen, dass es wirtschaftliche Thätigkeit giebt, die die producirten Kräfte zu keinen andern als wiederum wirtschaftlichen Zwecken verwendet. Welche grössere Selbständigkeit kann man denn verlangen? Sogar Materie rechtlicher Regelung vermag die rechtliche Regelung selbst zu werden, die doch die Form des socialen Lebens vertreten soll und mit Fug vertritt. Aber die sociale Formgebung ist Gegenstand einer eigenen, blos hierauf bezüglichen Technik, eigener Wissenschaft und so auch einer eigens charakterisirten Thätigkeit, eines eignen Berufs. Auch hier ist, bei der denkbar engsten Wechselbeziehung zu den beiden andern Klassen socialer Thätigkeiten, von einem Verfliessen der begrifflichen Grenzen nichts zu bemerken. Selbst davon ist die Unterscheidung unabhängig, ob die verschiedenen Berufe von verschiedenen oder etwa denselben Personen ausgeübt werden. Es wird an unsrer Aufstellung nichts geändert, auch wenn man sich eine so vollendete Selbstregierung denkt, dass es eines eigenen regierenden Standes nicht mehr bedarf. Das wäre etwa der verständliche Sinn des „Anarchismus": nicht dass es keine

Regierung, sondern keinen regierenden Stand, d. h. blos Selbstregierung gäbe.

Es bedarf endlich nicht vieler Worte mehr, dass auch der dritte Grundfactor menschlicher Thätigkeit, die Vernunft, eine eigene, von beiden andern begrifflich scharf zu sondernde Klasse von Thätigkeiten und zwar auch socialen Thätigkeiten begründet. Wir nennen sie bildende Thätigkeiten, indem wir unter Bilden allgemein verstehen: von der Heteronomie zur Autonomie führen, gleichviel ob sich selbst oder Andre. Die Erfahrung der Macht des Willens, unsre Arbeitskräfte auf bestimmte Zwecke zu lenken und damit unserem Thun Regel und Einheit zu verschaffen, führt endlich zu der Einsicht, dass auch die Zwecke uns nicht schlechthin zudictirt sind, sondern von uns selber gesetzt werden können. In jedem geregelten Thun ordnet sich ein Zweck dem andern unter; so enthüllt sich endlich, dass überhaupt kein empirischer Zweck sich je anmassen darf souverän zu sein, vielmehr alle der Kritik einer praktischen Beurteilung unterliegen, die keinen engeren Massstab anlegen darf als den einer absoluten Einheit der Zwecke. Es entsteht also die neue Aufgabe einer Ordnung der Zwecke selbst, nicht blos der verfügbaren Mittel zu gegebenen Zwecken. Es ist nichts Andres als die volle Herrschaft des Bewusstseins, was die praktische Erwägung zu dieser höchsten Stufe erhebt. Sie immer neu zu erringen ist allgemein Aufgabe der bildenden Thätigkeit; sie der Gemeinschaft zu gewinnen und in ihr zur letztentscheidenden Instanz zu erheben, Aufgabe der socialen Bildungsthätigkeit: der socialen Pädagogik.

Hieraus folgt schon unmittelbar, dass die bildende Thätigkeit, insbesondere die sociale, streben muss auch die wirtschaftliche sowie die regierende ganz in ihren Bereich zu ziehen und ihrem höheren Zweck dienstbar zu machen. Bildung durch Arbeit und zur Arbeit, durch sociale Organisation und zur Teilnahme an ihr, ebenso wie durch und zu eigener bildender Thätigkeit, an sich selbst wie an Andern, diese drei müssen sich in harmonische Einheit fügen; es sind für den eigentümlichen Gesichtspunkt der bildenden Thätigkeit nur die notwendig zusammengehörenden Glieder eines Organismus, des Organismus der Menschenbildung. Das Ideal wäre, überhaupt alle menschliche Arbeit wie alle sociale

Organisation so zu gestalten, dass sie, nicht etwa blos neben, sondern in der Erfüllung ihrer besonderen Aufgabe, dem einen letzten Zwecke der Menschenbildung gehorchen und an seiner Verwirklichung mitarbeiten müssten. Bis zu dieser Höhe hatte sich die Idee der menschlichen Bildung (unter dem Namen „Philosophie") bereits in Plato erhoben, und von seiner daraus entsprungenen socialpädagogischen Idee des Staats lässt sich, was die Grundidee betrifft, nichts abdingen. Weder in der blossen Beschaffung verfügbarer Kräfte noch in der socialen Organisation blos als solcher kann doch der schliessliche Zweck der socialen Thätigkeit gefunden werden; allzu deutlich tragen beide den Charakter blosser Mittel. Ihr Endzweck aber kann nur sein: ein menschliches, d. h. ein zur vollen Herrschaft des Bewusstseins erhobenes Dasein. Doch begründet gerade die richtige Consequenz dieser Forderung eine andere, positivere Würdigung der wirtschaftlichen wie der politischen Thätigkeit, als Plato sie beiden gönnt. Ihre unzureichende Beachtung, die sich bisweilen fast bis zu gänzlicher Verachtung steigert, ist das wirklich Utopische an seinem an sich keineswegs utopisch gemeinten Entwurf; nur die Folge davon ist, dass die Erziehung seines Staats schliesslich allein einer regierenden Klasse, also gegen seine Absicht nicht dem ganzen Staat zugute kommt. Es begreift sich wohl, dass der hohe Flug des Denkens, der sich bis zu jenem schwindelnden Gipfel der praktischen Erkenntnis zum ersten Mal siegreich emporzuschwingen vermochte, in einiger Gefahr war, den Boden, von dem er sich erhoben hatte, ganz aus den Augen zu verlieren und sich der niederziehenden Gewalt des irdischen Bedürfens überhaupt entrückt zu wähnen [1]). So ist wieder und wieder dem aufs Höchste gerichteten sittlichen Streben die wirtschaftliche Arbeit wie die sociale Organisation blos als leidige Notsache erschienen, oberhalb deren erst

1) „Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft teilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, dass es ihr im luftleeren Raum noch viel besser gelingen werde". Dies Urteil Kants (Kr. d. r. V., Kehrb. S. 37) über die theoretische Philosophie Platos trifft also auch seine praktische Philosophie — wenigstens die des „Staats". Im „Staatsmann" und den „Gesetzen" ist der Fehler erkannt, zugleich freilich (bes. im letzten Werk) das Ideal selbst fast wieder preisgegeben. S. die citirte Abh. Anm. 21. 24. 28 = Arch. f. soc. Gesetzg. u. Stat. VIII 156[1], 159[1], 165[1]

das wahrhafte menschliche Leben anhebe. Doch hat es keine Gefahr, dass der Ernst ihrer Bedeutung sich dauernd nicht empfindlich machen sollte; ungleich drohender ist die entgegengesetzte Gefahr, dass sie, mit der Rolle blosser Mittel nicht zufrieden, ihres eigenen Endzwecks vergessen, sich selber als Endzweck aufstellen und nun umgekehrt von der bildenden Thätigkeit Magddienste fordern. Unsere Klarstellung des wechselseitigen Verhältnisses der drei Grundfactoren vermeidet beide Abwege, indem sie die volle Selbständigkeit aller drei Functionen anerkennt, einer jeden auch bestimmte Ansprüche je auf die beiden andern sichert, in letzter Betrachtung aber nur den Zweck der Menschenbildung an die Spitze zu stellen und alles Andre in dienendem Verhältnis dazu zu denken vermag. Denn der Mensch ist nicht um der Arbeit oder des Regiments willen, sondern Arbeit und Regiment um des Menschen willen da. Ja grade in dieser Unterordnung erreichen beide erst die höchste ihnen zustehende Würde. Was können sie denn Höheres wollen als zum Menschentum an ihrem Teil beitragen?

Hierin liegt nun aber das Princip, um die Güte oder Tüchtigkeit des socialen Lebens, im antiken Sinne seine Tugend, nämlich durch das gesunde Verhältnis der nachgewiesenen drei Grundfactoren, zu bestimmen. Und es muss sich wohl auch ein System von Tugenden, analog denen des Individuallebens, daraus ableiten lassen. Doch ist hierbei noch Eins zu erwägen. Das Gemeinschaftsleben ist auf keiner gegebenen Stufe abgeschlossen, es ist beständig im Werden begriffen. So wird die sittliche Ordnung des Gemeinschaftslebens zur ewigen Aufgabe, ihre Tugend zur Idee im früher bestimmten Sinne (Arch. I 74 ff.; vgl. Stammler 599), d. h. zum blossen Richtpunkt einer unendlichen Entwicklung. Es ist daher zunächst zu untersuchen, wie die Gesetzlichkeit der socialen Entwicklung den gewonnenen Principien gemäss aufzufassen ist.

§ 14

Die Gesetzlichkeit der socialen Entwicklung und ihr Ziel

Wir sind im Begriff den Aufbau der sittlichen Welt (§ 2) zu vollenden, nicht in der blossen Abstraction der indivi-

duellen Tugend, sondern in der concreteren Bedeutung der sittlichen Ordnung des Gemeinschaftslebens (§ 7), die auf Grundlage eines in der Gemeinschaft erstarkten und so schon von Haus aus auf sie angelegten Trieblebens durch gemeinschaftliche Willensregelung gemäss dem Grundgesetze gemeinschaftlicher praktischer Vernunft zu vollziehen ist.

Soll nun diese sittliche Ordnung sich aus dem normalen Verhältnis der drei Grundfunctionen des Gemeinschaftslebens ergeben, so genügt es nicht dieses blos *in abstracto* zu definiren. Es genügt ebenso wenig die Erwägung, dass eine gewisse Tendenz, sich ins Gleichgewicht zu setzen, diesen Factoren nach ihrem inneren Verhältnis zu einander überhaupt innewohnen und also auf jeder gegebenen Stufe des Gemeinschaftslebens sich in gewissem Masse wirksam erweisen muss. Denn dies thatsächlich immer vorhandene, sozusagen mechanische Gleichgewicht ist gleichsam ein labiles, da die Factoren selbst und so auch ihr wechselseitiges Verhältnis stetiger Veränderlichkeit unterliegt. Jetzt aber ist die Frage nach dem Gesetz, wonach das seinsollende Verhältnis der drei Factoren in unwandelbarer Einheit, für jeden gegebenen Zeitpunkt gültig, bestimmt sei.

Man könnte glauben diesem Gesetze dadurch auf die Spur zu kommen, dass man der thatsächlichen Tendenz der bisherigen socialen Entwicklung empirisch nachgeht und sie auf einen einheitlichen Ausdruck zu bringen sucht, der etwa auch mehr oder minder gewisse Schlüsse auf die kommende Entwicklung zu ziehen gestattete. In solchem Sinne pflegt man von Gesetzen der socialen Entwicklung im Sinne von Naturgesetzen zu sprechen, indem der Werdegang des socialen „Organismus" nach der naheliegenden Analogie des pflanzlichen oder tierischen Wachstums vorgestellt wird. Allein diese Analogie ist trüglich. Das Wachstum der Organismen ist in festem Kreislauf begrenzt; es hat ein angebbares Maximum, über das die Möglichkeit der Entwicklung für die gegebene Art nicht hinausreicht; wenigstens würde sich nur unter Voraussetzung eines solchen Maximum der Gang der organischen Entwicklung auf naturgesetzlichen d. h. empirisch-causalen Ausdruck bringen lassen. Nun aber handelt es sich um die Entwicklung des Bewusstseins. Diese lässt sich in keine empirischen

Schranken einschliessen, sie führt vielmehr nach jeder Richtung ins Unendliche. Ihre Grenze liegt allein in dem letzten Gesetze des Bewusstseins selbst, welches an Erfahrungsbedingungen nicht gebunden, dagegen für alle Möglichkeit der Erfahrung seinerseits bestimmend ist.

Man muss, um sich hier nicht zu verwirren, streng auseinanderhalten, einmal die empirische Verursachung des Bewusstseins als zeitlichen Geschehens; diese steht unter Naturgesetzen von freilich fast hoffnungsloser Complication; sodann aber die notwendige Beziehung, die alles je und dann auftretende empirische Bewusstsein, in seinem Inhalt erwogen, auf eine, diesen in Einheitlichkeit bestimmende letzte Gesetzlichkeit hat, welche allein die des Bewusstseins selbst sein kann. Auf ersterem Wege mag es einer fernen Zukunft vielleicht beschieden sein einige Schritte vorwärts zu thun; zur Zeit wäre es verwegen Naturgesetze auch nur der individuellen, geschweige der socialen Entwicklung, selbst nur hypothetisch, aufstellen zu wollen, weil es bisher an den dürftigsten Vorbedingungen dazu fehlt. Hingegen ist es methodisch zulässig, zu forschen, ob die successiven Stadien des empirischen Bewusstseins, ihrem historisch bekannten Inhalt nach an dem Grundgesetze des Bewusstseins gemessen, einen Fortschritt in einheitlicher Richtung, eine stufenmässige Erhebung zu dem Ziele einer gesetzmässigen Einheit der praktischen Erkenntnis, etwa auch eine entscheidende Rückwirkung der wachsenden Klarheit über das, was ihrem Gesetze gemäss sein sollte, auf die thatsächliche Gestaltung des socialen Lebens erkennen lassen. Daraus würde sich freilich kein Naturgesetz ergeben, aus dem sich die kommende Entwicklung gleich dem Laufe der Gestirne oder der Entfaltung pflanzlicher oder tierischer Organisation mit wissenschaftlicher Gewissheit oder selbst nur objectiv begründeter Wahrscheinlichkeit voraussagen liesse. Es lässt sich immer nur behaupten: Wenn die bisher beobachtete, im ganzen fortschreitende Entwicklung sich auch ferner bewährt, so müssen dies und dies die zunächst zu erreichenden Stufen sein. Entspricht dem dann der thatsächliche Lauf der Dinge, so waren gewiss auch bestimmende Ursachen vorhanden, die eine fortschreitende Entwicklung bis zu diesem Punkte notwendig machten. Aber ein allgemeines Naturgesetz, nach welchem

eine im gleichen Sinne fortschreitende Entwicklung nun auch ferner und gar in alle Zukunft notwendig wäre, dazu reicht die Basis, auf die wir unsern Schluss gestellt haben, offenbar nicht aus. Dem Willen hingegen ist gerade durch ein derartiges Gesetz seine Bahn bestimmt. Sein Gesetz ist eben das jenes über die gegebene Erfahrung, ja über die Möglichkeit des Erfahrungsbeweises überhaupt hinausgehenden Bewusstseins; seine eigentümliche Methode ist es, an den Grenzen der Erfahrung, obwohl im beständigen Rückblick auf sie, das eigene Gesetz der Idee aufzurichten.

Allein auf die Zurückbeziehung der Idee auf die Erfahrung kommt nun hier nicht weniger als alles an. Und diese erschöpft sich nicht darin, dass an die einzelnen empirischen Daten der Massstab der Idee angelegt wird. Auch daraus würde noch gar kein Gesetz folgen, nach dem der Gang der Entwicklung sich (im erklärten Sinne) allgemeingültig bestimmen liesse. Sondern es muss noch eine Verbindung nachgewiesen werden zwischen dem Gesetze der Idee und den allgemeinen Gesetzen der Erfahrung. Eine innere Beziehung zwischen beiden haben wir von Anfang an vorausgesetzt. Das ist in der That die einzige Voraussetzung, unter der eine concrete Erfassung der sittlichen Aufgabe in gesetzmässiger Form möglich ist. In welcher Art aber die verlangte Verbindung insbesondere für das sociale Leben besteht, ergiebt sich aus den Darlegungen der beiden letzten Paragraphen. Die vernunftmässige Gestaltung des socialen Lebens kann nur geschehen durch das Mittel der socialen Regelung, die die Willensform des socialen Lebens darstellt; diese aber hat ihre materiale Grundlage in der Technik; der Fortschritt der Technik endlich ruht unmittelbar auf dem Fortschritt der Naturerkenntnis. Damit ist der Zusammenhang im Princip gegeben, und zwar, wie wir erwarten mussten, durch eine notwendige, innerlich begründete Beziehung der Grundgesetzlichkeit des praktischen auf die des theoretischen Bewusstseins; nicht indem das letztere sich in das erstere auflöst, wie es nach der „materialistischen" Ansicht nicht blos der Marxisten, sondern der Evolutionisten jeder Färbung erscheint, sondern unter voller Wahrung der inneren Verschiedenheit beider Gesetzlichkeiten, die gleichwohl darin eins und verbunden sind, dass sie beide Gesetzlichkeiten des Bewusstseins, ja

zuletzt nur verschiedene Ausdrücke eines und desselben Grundgesetzes der „Einheit des Mannigfaltigen" sind.

Die „materialistische Geschichtsauffassung" ist demnach nicht durch blosses Ungefähr auf das Richtige geraten, sondern durch den sie auszeichnenden energischen Zug zur Gesetzlichkeit des socialen Lebens folgerecht dahin geführt worden, an den Fortschritt der Technik und zuletzt der naturwissenschaftlichen Einsicht in die Bedingungen eines menschlichen Daseins hier auf Erden die sociale Entwicklung überhaupt anzuknüpfen[1]).

In den weiter und weiter gehenden Möglichkeiten technischer Beherrschung der toten Naturkraft ergeben sich zugleich, nicht blos neue Möglichkeiten, sondern die entscheidendsten Antriebe zu socialen Gestaltungen, die auf mehr vereinte Arbeit zielen. Beides wirkt in voller Übereinstimmung mit immer unentrinnbarerem Zwang in der Richtung fortschreitender socialer Concentration zunächst der wirtschaftlichen Thätigkeit. Dadurch

1) Im endlichen Urteil über diese Theorie gehe ich somit über Stammler um einen Schritt hinaus. Auch er erkennt zwar unumwunden an, dass die Veränderungen des socialen Lebens allgemein aus den „Bewegungen der Materie des socialen Lebens" zu erklären sind (S. 325, vgl. 344. Denn obgleich sie unmittelbar die sociale Regelung betreffen, so liegt doch „in jeder rechtlichen Regel ganz von selbst und unvermeidlicher Weise eine Beziehung auf eine durch diese Regelung bestimmte sociale Wirtschaft. Eine Regel ohne geregelten Stoff ist ein Unding. Die Form eines socialen Lebens mag für sich gesondert durch die Jurisprudenz in Betracht gezogen werden; aber ihr Bestehen in der socialen Wirklichkeit ist unzertrennlich von der Socialwirtschaft" 316). Allein er würdigt hierbei weniger den Einfluss der Technik. (Wenn diese S. 459 zum Stoff des socialen Lebens gerechnet wird, so geht dies über die anfänglichen Bestimmungen betreffs der „Materie" einigermassen hinaus). Er sieht das bestimmende Gesetz des socialen Lebens einseitig in dem „letzten obersten Gedanken einer für alle empirischen Fälle gleichheitlich geltenden formalen Art seiner Regelung" (459), während es erst in der Zurückbeziehung dieser auf die Gesetzlichkeit der Erfahrung gefunden werden dürfte. Es verhält sich in der That nicht so, wie es bei Stammler erscheint, dass dem praktischen Gesetz lediglich die wirre Flucht der Erscheinungen, nämlich die regellosen Triebe der Einzelnen gegenüberständen. Jenes muss vielmehr eine ursprüngliche Beziehung zu der gesetzlich gestalteten, methodischen Erfahrung haben, wie St. selbst sie (ebendort, 459 f., als Parallele zur Willensgesetzlichkeit) vortrefflich kennzeichnet. Unter dem steigenden Einfluss einer gesetzlich gestalteten Erfahrung nimmt auch das in Gemeinschaft entfaltete Triebleben die Richtung auf Gesetz und Ordnung fast von selber an·

aber erhöht sich nicht nur der technische Erfolg jeder gemeinschaftlich und im Sinne erhöhter Gemeinschaftlichkeit geregelten Arbeit, und befestigt sich damit um so mehr die Tendenz zur Gemeinschaft, sondern es muss sich zugleich das Bewusstsein der Beteiligten über den blinden Drang der täglichen Notdurft und augenblicklichen Behauptung im Kriege aller gegen alle um die sociale Existenz mehr und mehr erheben; es muss immer klarer werden, dass von der Herrschaft des Bewusstseins für den Menschen schliesslich nicht weniger als alles abhängt, und es muss so das Verlangen entstehen und allgemein werden nach durchgängig vernunftgemässer Regelung der socialen Thätigkeit auf Grund sicherer wissenschaftlicher Erkenntnis der technischen (naturtechnischen wie socialtechnischen) Bedingungen eines menschlichen Daseins auf Erden, wozu die drei Grundformen socialer Thätigkeit: die wirtschaftliche, regierende und bildende in der Art zusammenwirken müssen, dass der letztbestimmende Factor der des Bewusstseins, mithin die bildende Thätigkeit ist[1]).

Einer Fortbildung in diesem Sinne (die allerdings zugleich Umbildung wäre) würde der „wissenschaftliche" Socialismus vielleicht nicht durchaus widerstreben, wenn er auch, aus einer Vernachlässigung erkenntniskritischer Untersuchung, die er mit allen bisherigen Versuchen, der Gesetzmässigkeit des socialen Lebens theoretisch beizukommen, teilt, die schlechthin beherrschende Bedeutung des Bewusstseins in allem menschlichen und so auch im socialen Leben nicht nur nicht genug erkannt, sondern durch einseitige Betonung des materialen Factors verdunkelt, öfterem Anschein nach ganz in Abrede gestellt hat. Das berichtigt sich von selbst, sobald man sich auf den Boden der Erkenntniskritik nur überhaupt begiebt. Aber auch davon ganz abgesehen lässt sich das ausschliessliche Bauen auf die materialen Factoren leicht als unhaltbar erkennen. Mag immerhin der Anstoss zur socialen Entwicklung stets von den veränderten technischen Bedingungen

1) So erwartet Stammler (im Schluss, S. 634 ff.) den Anbruch einer „Ära des objectiv Richtigen" im praktischen Erkennen, wie sie für das theoretische längst angebrochen sei. Wo sich nur von neuem die Frage aufdrängt, ob nicht zwischen beiden ein zwingender Zusammenhang obwalten muss?

gemeinschaftlicher Arbeit ausgehen, so setzt dieser Einfluss der Technik doch voraus, erstlich den Fortschritt der Naturerkenntnis, d. h. einen Bewusstseinsfortschritt; dann, dass die neue Erkenntnis thatsächlich in den Dienst menschlicher, und zwar in Gemeinschaft verfolgter Zwecke gestellt wird, wozu nötig ist, dass auch die socialen Ordnungen sich den neuen Bedingungen anpassen. Dies aber setzt erstens wiederum einen Fortschritt technischer, nämlich socialtechnischer Einsicht, und dann den guten Willen derer voraus, von denen die Gestaltung der socialen Ordnung abhängt. Dieser giebt auch der technischen Einsicht keineswegs bedingungslos Folge. Es kann z. B. sein, dass der fragliche Zweck kein schlechthin notwendiger Zweck der Gemeinschaft ist, oder zu seiner Verfolgung noch andre als gerade dieser Weg offenstehn. Da genügt doch nicht die blosse Erwägung des für einen gegebenen Zweck tauglichsten Mittels, sondern es muss, zumal wenn es sich um tiefgreifende Änderungen handelt, mit Notwendigkeit die Frage der bestmöglichen Ordnung der Zwecke selbst erhoben werden. Deren Entscheidung fällt aber nicht unter blos technische, sondern unter sittliche Erwägung. Doch wie dem auch sei, entscheidend bleibt immer die principielle Überlegung: dass erstens jeder einzelne hier in Betracht kommende Fortschritt, heisse er material oder geistig, doch eben Fortschritt des Bewusstseins ist; und zweitens, was dieser blos erkenntniskritischen Besinnung erst volles Gewicht in der Entscheidung der hier gestellten Frage giebt: dass, was überhaupt von irgend einer Seite her das Bewusstsein berührt, kraft des Grundgesetzes der Einheit, der Continuität des Bewusstseins, in innerem, methodisch zu begründendem, mithin gesetzmässigem Zusammenhang gedacht und dargestellt werden kann und muss. Unter dieser Betrachtung schlichtet sich der öde Streit um das Übergewicht des „materialen“ oder „geistigen“ Factors. Es kann sich überhaupt nur handeln um die einerseits materialen, andrerseits formalen Bedingungen des Bewusstseins, die aber nur in genauer Correlation zu einander zu definiren, also weder auseinanderzureissen noch gar in feindlichen Gegensatz zu stellen sind. Dieser Einsicht hat gerade die „materialistische Geschichtsauffassung“ sogar erheblich vorgearbeitet, indem sie, eben durch ihre Hervorhebung des

materialen Factors, die Aufmerksamkeit auf den durchgängigen, gesetzlichen Zusammenhang aller fraglichen Bedingungen lenkte. Erscheinen dabei die materialen Bedingungen noch wie etwas Ungeistiges, so ist es eine ganz verunglückte Correctur dieses Fehlers, wenn von der Gegenseite die geistige Natur des Geschichtsprocesses unter Ableugnung oder doch möglichster Herabsetzung des materialen Factors verfochten wird. Der wesentliche Fehler des socialwissenschaftlichen ebenso wie des naturwissenschaftlichen „Materialismus" ist der Mangel der Erkenntniskritik; ein Mangel, der dem entgegengesetzten, spiritualistischen Standpunkt nicht weniger zur Last fällt. Wird dies eine berichtigt, so ist dagegen die Behauptung eines bis zu den letzten materialen Bedingungen zurückreichenden Gesetzeszusammenhanges gerade im Sinne derjenigen Philosophie, die in dem Einheitsgesetze des Bewusstseins die letztentscheidende Instanz alles theoretischen wie praktischen Urteilens sieht, wogegen ein Spiritualismus, der sich gegen die Würdigung des materialen Factors hartnäckig sträubt, in hoffnungsloser Unklarheit befangen und den wahren Problemen gegenüber hülflos bleibt.

Die Gesetze der socialen Entwicklung nun etwa *in concreto* auszuführen, ginge über unsre gegenwärtige Absicht hinaus. Doch sei auf die durchgehende Analogie wenigstens hingewiesen, die sich von der Natur aufwärts bis zur Sittenwelt, hinsichtlich ihrer Gestaltung im sich entwickelnden Menschengeiste, bewährt. Dass es im Naturerkennen einen Fortschritt von festbestimmter Richtung giebt, wird nicht nur allgemein zugestanden, sondern beinahe für selbstverständlich angesehen, obgleich es an sich nicht selbstverständlicher ist als der Fortschritt auf irgend einem andern Gebiete des Geistes. Man setzt also hier, wiewohl ohne rechte Besinnung, ein Gesetz des geistigen Fortschritts doch unbedenklich voraus. Das muss aber auf die Frage führen, ob nicht ein analoges, ja dasselbe letzte Gesetz auch in allen andern Gebieten geistigen Lebens waltet. Die „regulativen Principien" nach denen die Naturerkenntnis sich ihrem unendlichen Ziele „asymptotisch" annähert, hat nun Kant zu formuliren versucht, als die Principien der Homogeneität, Specification und Continuität (oder Affinität), d. i. der Generalisation, der

Individualisation, und des stetigen Zusammenhangs, was sich im thatsächlichen Fortschritt der Naturwissenschaft auch klar bestätigt. Die genauste Analogie dazu zeigt nun zunächst die Entwicklung der Technik. Durch immer generellere Bewältigung der technischen Aufgaben auf der einen Seite wird zugleich andrerseits die denkbar genauste Anpassung an den jeweiligen individuellsten Bedarf, also eine Specification bis zur stetigen Ausfüllung jeder bisherigen Lücke ermöglicht und befördert. Daraus folgt z. B., dass der unter dem Einfluss der Maschinentechnik und der Verkehrserleichterung vergrösserte Maassstab der Betriebe eine desto vollkommnere Arbeitsteilung und damit planmässige Erschöpfung aller einschlagenden Aufgaben gestattet und herbeiführen hilft. Analoges gilt aber auch von der Entwicklung der socialen Ordnungen, und zwar um so deutlicher, je mehr sie sich einer wirklichen Beherrschung durch Erkenntnis und Wille nähern. Da giebt sich überall ein starkes Bestreben auf straffe Concentration der socialen Functionen, auf durchgreifendste Unterwerfung des ganzen Gemeinschaftslebens unter einheitliche Organisationen zu erkennen. Im Ideal des „Socialismus" steht diese Rücksicht vielleicht nur zu einseitig im Vordergrund, so dass der Verdacht einer unerträglichen Verkürznng der individuellen Freiheit entstehen kann. Aber es gewinnt ein anderes Ansehen, sobald man sich besinnt, dass die mehr generelle Bewältigung der notwendigen, zunächst wirtschaftlichen Arbeiten gerade eine desto weitergehende Individualisirung schliesslich möglich machen ja erfordern wird, an der dagegen bei der bisher noch überwiegenden Desorganisation wahrlich kein Überfluss sondern der empfindlichste Mangel ist; dass andrerseits durch die mittels besserer Organisation erleichterte Befriedigung der nächsten, rohsten Bedürfnisse gerade Raum geschafft wird für eine individuell freiere Bethätigung in allem, was über diese engen Grenzen hinausliegt [1]); dass zugleich die jähen Unterschiede socialer Rangstellung, die jetzt jedem ernstlichen Fortschritt den Weg versperren, thatsächlich zum Verschwinden kommen nnd stetigen Übergängen Platz machen müssen, ohne dass die Mannigfaltigkeit überhaupt darum verloren ginge;

1) Vgl. Morus, Utopia, und daneben Engels, bei St. Anm. 162 (S. 663).

denn eine Teilung der Functionen bleibt unzweifelhaft immer notwendig. Dieses Princip der Continuität der socialen Functionen verdient hier besondere Hervorhebung. Bei einer socialen Gliederung, wie sie etwa Platos Staat vorführt, muss ja heute jedem die schroffe Discontinuität stark auffallen. Dem Reactionärsten von heute wird der Vater des Socialismus darin zu reactionär erscheinen. Denn die Klasse der productiven Arbeiter ganz von jeder politischen Function und jeder geregelten geistigen Ausbildung ausschliessen, das wollen heute auch die nicht, die etwa das allgemeine gleiche und directe Wahlrecht anfechten oder einer wahren Gleichstellung aller gesellschaftlichen Klassen hinsichtlich ihres Bildungsanspruchs widerstreben. Sollte nun nicht die Theorie getrost den entgegengesetzten Grundsatz der Continuität aufstellen dürfen: dass von jedem socialen Rang zu jedem, ohne dass die Unterschiede überhaupt nivellirt würden, doch ein stetiger Übergang und zwar für jedes Glied der Gemeinschaft möglich sein muss? Mit dem allen ist nun aber zugleich das sittliche Gebiet bereits vielfach mitberührt. Da aber ist vollends klar, wie das sittliche Gesetz von einer Seite alles menschliche Bestreben mit schlechthin allgemeingültiger Norm umspannt, gerade durch die allgemeine Ordnung der Zwecke aber wiederum jedem im besondern sein Recht zu Teil werden lassen, ja eine weiter und weiter gehende Besonderung, eine womöglich allseitige Entfaltung des Menschenwesens im lückenlosen Zusammenhang seiner verschiedenen Grundrichtungen ermöglichen will. Ja man darf dies unbedenklich als das Grundgesetz der menschlichen Bildung definiren, die ja ihrem Begriff nach eben hierauf ausgeht: das menschliche Wesen in dem ganzen Reichtum seines Gehalts doch zugleich in Einheit und stetigem Zusammenhang darzustellen und im gegebenen Subject nach dessen Vermögen der Vollendung zu nähern. Mit dem ihm eigenen philosophischen Tiefsinn hat unter den grossen Pädagogen Pestalozzi genau hierauf seine Theorie gegründet. Seine obersten Grundsätze sind geradezu: die unteilbare Einheit der menschlichen Grundkräfte; andrerseits deren notwendig harmonische Entfaltung nach allen wesentlichen Richtungen, so dass keine einzelne Seite vergewaltigt oder ungerecht bevorzugt wird; endlich der stetige, lücken-

lose Fortschritt von den elementarsten Anfängen bis zu den höchsten Höhen des Menschentums. Und dem entspricht in genauer Consequenz, dass an solcher wahrhaft menschlichen Bildung Jeder ohne Unterschied des Standes und Geschlechts, lediglich nach dem Masse seiner Befähigung, in gleichheitlicher und stetig übergehender Weise teilhaben soll, im Gegensatz zu der Discontinuität, in der gegenwärtig (nach dem berühmten Gleichnis Pestalozzis) die Stockwerke der Bildung, nach den socialen Klassen geschieden, gleichsam ohne verbindende Treppen dastehen. Die Frage braucht aber nur einmal unter erkenntniskritische Beleuchtung gerückt zu werden, so wird unmittelbar klar, dass diese auffallende Analogie, in der die gleichen Principien in gleicher Stellung zu einander auf allen Gebieten des socialen Lebens wiederkehren, nicht zufällig ist, da sie eben ihren Ursprung hat im Grundgesetze des Bewusstseins. Im Bewusstsein ist eben alles Menschliche begriffen, mithin auch seinem letzten Gesetze mit Notwendigkeit unterworfen. Es wird ebenfalls klar, weshalb für die Gemeinschaft sowohl wie für das Individuum jenes Grundgesetz die Bedeutung eines Entwicklungsgesetzes annehmen muss. Dasselbe lässt sich, auch für die Gemeinschaft, gradezu als pädagogisches Gesetz, als das Gesetz jener Selbsterziehung aussprechen, in der das Kind „Mensch" zur Reife eines Vernunftwesens allmählich emporsteigen soll.

Bei diesem pädagogischen und zwar socialpädagogischen Ideal aber wird unsere Betrachtung nun auch haltmachen müssen. Darüber hinaus bliebe nur Eins noch möglich: die Entdeckungsfahrt nach einem höchst moralischen „Utopien". Allein wir stimmen dem „wissenschaftlichen Socialismus" auch darin bei, dass der Erdichtung socialer Schlaraffenländer, über die dichterische Fassung hinaus, ein eigener, methodischer Wert nicht innewohnt. Der Weise nach menschlichem Zuschnitt ist nicht der Allwissende, sondern wer, sein notwendiges Nichtwissen wissend, doch um besseres Wissen methodisch bemüht ist. Nicht anders steht es mit dem praktischen Ideal sei es für den Einzelnen oder für die Gemeinschaft. Eine um möglichste Näherung zur systematischen Einheit ihrer Zwecke methodisch bemühte menschliche Gemeinschaft: ein darüber hinausgehendes Ideal mag sich

ausdenken, wer nach etwas Anderm als den Bedingungen eines menschlich-irdischen Sociallebens fragt. Jenes aber kann nicht anders theoretisch dargestellt werden als in einem allgemeingültigen functionalen Zusammenhange unter den notwendigen Grundfactoren des socialen Lebens, wie er hier aufgezeigt worden ist, d. h. in einem Verhältnis von Methoden, die zuletzt darauf zielen, zwischen dem eignen Gesetze der Idee und der allgemeinen Gesetzlichkeit der Natur, die von Haus aus in central begründetem, wurzelhaftem Zusammenhang stehen, auch im Bewusstsein der Menschen durchgreifende Verbindung zu stiften. Es geschieht dies — um das Ergebnis nochmals in Kürze auszusprechen — durch die systematische Unterordnung der Naturtechnik unter die Zwecke der socialen Technik, mithin der wirtschaftlichen unter die regierende Thätigkeit, und beider unter die Leitung der praktischen Vernunft, also die bildende Thätigkeit, und dies in steter bewusster Rücksichtnahme auf den Fortschritt in der eben durch die Oberhoheit der Vernunft dictirten Richtung der Vereinheitlichung, zugleich Individualisirung und continuirlichen Verbindung, in Hinsicht der zu einander in Verhältnis zu setzenden Functionen sowohl als der an der Gemeinschaft beteiligten Subjecte.

Dass darin nun auch die den individuellen Tugenden entsprechenden Grundeigenschaften eines sittlich geordneten Gemeinlebens (s. Arch. I 291) enthalten sind, dafür lässt sich der Beweis, wie ich denke, überzeugender führen, als ihn Plato für seinen „Staat" zu liefern im Stande war. Als Probe auf das erhaltene Resultat sei denn noch dies in Kürze ausgeführt.

§ 15

Die Tugenden des Gemeinschaftslebens

Unser früher aufgestelltes Schema der Cardinaltugenden (§§ 7—12) bewährt sich Punkt für Punkt.

Zuerst die Herrschaft des Bewusstseins oder die Tugend der Wahrhaftigkeit ist in der gedachten Ordnung des Gemeinschaftslebens dargestellt, so wie sie in einem menschlichen Dasein nur irgend verwirklicht zu werden vermag. Das war ja der Leitgedanke der ganzen Deduction: dass das sociale Leben in allen

seinen Functionen dem Gesetze des Bewusstseins unterstellt werden und sich mehr und mehr nach ihm gestalten muss. In Hinsicht der untersten Function hat man es richtig dahin ausgedrückt: dass der Mensch die Production beherrschen müsse, nicht die Production den Menschen. Ganz das Gleiche trifft auf die Rechtsordnung zu. Und aus eben diesem Gesichtspunkt haben wir die beherrschende Stellung der bildenden Thätigkeiten im socialen Leben bereits oben gefordert. Die Philosophen müssten Könige sein oder die Könige philosophiren, meinte Plato. Wir geben ihm Recht, bis auf das Eine, dass an Stelle „der Philosophen" (zu denen ich ein so gutes Zutrauen leider nicht zu fassen vermöchte) „die Philosophie" zu setzen ist, die Philosophie ganz im platonischen Sinne des unbedingten Bestrebens auf vernunftgemässe Gestaltung aller menschlichen Dinge. Eben diese kann nicht Sache einer abgesonderten Klasse Philosophirender sein, sie fordert Durchdringung des ganzen socialen Organismus mit dem Sinn und den Kräften der Wahrheitserkenntnis in praktischer wie theoretischer Bedeutung. Wahrheit ist nun einmal erste Bedingung menschlicher Gemeinschaft, die mit Unwahrheit dauernd nicht bestehen kann. Vollends den Mächten der toten Natur lässt sich nur mit dem aufrichtigen Willen zur Wahrheit beikommen; sie entlarvt und straft jede Unwahrheit noch pünktlicher als das sociale Leben, das sich auf Zeiten wenigstens und in engem Bereich mit ihr nur allzu gut einzurichten versteht. Eine Durchdringung des ganzen Gemeinschaftslebens mit dem Sinn der Wahrheit hat aber zur Voraussetzung die gleichheitliche Teilnahme aller an jener menschlichen Bildung, die erst im klaren und sicheren Bewusstsein des sittlichen Gesetzes der Gemeinschaft selbst ihren Gipfel wie ihre innerlichste Begründung erreicht. Ohne thätliche Anerkennung des gleichen Bildungsanspruchs aller bleibt die Erhebung sittlicher Forderungen im socialen Leben selber eine innere Unwahrheit. Verlangt man vom Menschen in jeder socialen Stellung, dass er dem Sittengesetz als höchster Norm sein ganzes Verhalten bedingungslos unterordne, nun so schaffe man auch, dass er zur selbstgewissen Einsicht, zum unverlierbaren thatkräftigen Bewusstsein des sittlichen Gesetzes auf dem einzigen dahin führenden Wege, dem Wege freier und harmonischer, wahrhaft menschlicher Bildung in einer nach Mög-

lichkeit sittlich geordneten Gemeinschaft und durch unmittelbare Teilnahme an ihr geführt wird. Der Glaube, dass der Wille des Guten ohne diese Bedingungen als Gnade des Himmels auf ihn herabkommen könne, oder dass er aus irgendeinem Katechismus zu „lernen“ sei wie das „kleine Einmaleins bis zehn“, ist durch die Thatsachen nachgrade gründlich genug widerlegt. Die Organisationen zur menschlichen Bildung aber, die zum gedachten Ziele zu führen geeignet wären, werden im nächsten Paragraphen erwogen werden. Das Allgemeine darf wohl hier schon vorausgesetzt werden, dass im letzten Grunde die Gemeinschaft allein erzieht, dass Menschenbildung in jedem Betracht ebenso sehr Gemeinschaftssache wie andrerseits letzte Basis der Gemeinschaft ist, woraus die sociale Bedeutung unsrer ersten Tugend klar genug folgt.

Jedes Bestreben aber, irgendwelche concreten Forderungen der sittlichen Vernunft in der Gemeinschaft und für sie zu thatsächlicher Anerkennung zu bringen, führt auf den Weg der socialen Organisationen. Die sociale Regelung ist allgemein die Willensform des Gemeinschaftslebens. Sie ist somit der einzig fassbare Ausdruck des Gemeinwillens, und bleibt es selbst dann, wenn sie thatsächlich keineswegs den Willen aller oder auch nur der Mehrheit zutreffend zum Ausdruck bringt. Wäre das selbst der Fall, so wäre sie doch nicht deshalb sittlicher Achtung würdig, weil es die Vielen sind, die in ihr ihren Willen kundgeben. Der Wille der Vielen kann irren, so gut wie der jedes Einzelnen; sind es doch nur viele Einzelne. Sittliche Achtung verdient die sociale Ordnung an sich, ihrem Inhalt nach, nur, soweit sie die Oberhoheit der sittlichen Vernunft wenigstens im Grundsatz anerkennt und einen ernstlichen Versuch darstellt ihr Gebot in der gegebenen Gemeinschaft zur Herrschaft zu bringen. Kann also die sociale Regelung überhaupt mit dem Anspruch auf unverbrüchliche Beobachtung, welches auch ihr Inhalt sei, berechtigter Weise auftreten? Giebt es ein ursprüngliches sittliches Recht des Rechts? Wir beantworten die Frage (in wesentlichem Einklang mit Stammler S. 551 ff.) dahin: Eine sociale Regelung überhaupt und zwar in verbindlicher Form, d. i. ein Recht, ist unumgängliche Voraussetzung einer verlässlichen Gemeinschafts-

ordnung, wir dürfen dafür auch sagen: eines „Willens" der Gemeinschaft überhaupt, also auch einer solchen Ordnung, eines solchen socialen Willens, der den Forderungen sittlicher Vernunft auch nur in irgendeinem Maasse soll angenähert werden können. Die Bedeutung einer formalen Bedingung verlässlicher socialer Ordnung überhaupt sichert dem Recht eine Verbindlichkeit, die, *in abstracto* auch vom sittlichen Gesetz nicht abhängend, angesichts der Forderung der sittlichen Gestaltung des socialen Lebens ihr volles Gewicht behält, ja zu der ihr eigenen noch eine sittliche Sanction erhält. Zuletzt übrigens vereinigen sich beide Erwägungen. Denn wozu braucht der Mensch einen Willen, wenn nicht, um des sittlichen Willens fähig zu sein? Anders ausgedrückt: die Form, die überhaupt eine Gesetzmässigkeit socialen Lebens garantirt, ist auch die einzige, die seine Gestaltung nach sittlichem Gesetz möglich macht. Somit muss allerdings die rechtliche Ordnung blos als solche, welches auch ihr Inhalt sei, zugleich im sittlichen Interesse respectirt werden, jedoch mit dem Beding, dass auf ihre Änderung im Sinne der sittlichen Forderung, überall wo sie mit dieser nicht im Einklang steht, hingearbeitet wird mit den Mitteln, welche die Rechtsordnung gestattet. Und es erhöht sich diese doppelte Pflicht in dem Maasse, als die Rechtsordnung die höheren Gerechtsame der Vernunft damit thatsächlich anerkennt, dass sie, ihrer Fehlbarkeit sich bewusst, für ihre mögliche Abänderung auf rechtlichen Wegen selber Fürsorge trifft.

Dies ist also die Grundeigenschaft eines socialen Lebens, die der individuellen Tugend der Tapferkeit entspricht: der in ihm herrschende stetige, seiner selbst gewisse Wille, die sociale Ordnung im sittlichen Interesse sowohl zu behaupten als besonders, wo irgend es notthut, abzuändern. Das ist also auch für den Einzelnen die wahre „Treue" gegen das Gemeinwesen, das wahre Einstehen für das „Vaterland", das sich ebenso sehr im legalen Kampfe gegen die jeweilig herrschenden Mächte wie im Eintreten für sie gegen Desorganisation und Undisciplin beweisen muss. Auch diese sittliche Tugend aber darf dauernd und grundsätzlich nicht auf eine abgesonderte Klasse Regierender

beschränkt gedacht werden. Gemeinschaft, Willensgemeinschaft kann nicht gedacht werden zwischen zwei Klassen, von denen die eine allein den Willen, die andre die Willenlosigkeit der Gemeinschaft darstellen würde. Willenloses Gehorchen und Dienen ist nicht Tugend von Menschen sondern von Sachen, und gar eine ganze Volksklasse — die überwältigende Mehrheit — zu einer Klasse willenlos Gehorchender herabsetzen wollen, heisst sie des sittlichen Charakters überhaupt entkleiden und damit auf die Sittlichkeit der Gemeinschaft als solcher Verzicht thun. Die unabweisbare Folgerung ist, dass auch die regierenden Functionen vom Standpunkt der Gleichheit und Gemeinschaft geordnet sein müssten. Dass dadurch eine Abstufung (vollends eine Teilung) der Functionen überhaupt keineswegs ausgeschlossen wird, darf nach den früheren Darlegungen wiederum vorausgesetzt werden. Übrigens ist die Entwicklung auch in dieser Hinsicht bereits auf dem Punkte angelangt, dass die Anerkennuug wenigstens des allgemeinen Grundsatzes kaum mehr auf ernsten Widerstand zu rechnen hat. Besonders mit der thatsächlichen und strengen Durchführnng des Princips der allgemeinen Wehrpflicht hat sich die Anerkennung einer wenn auch noch so bedingten Teilnahme aller an Functionen der Gesetzgebung (auch der Rechtsprechung) in so entscheidender Weise durchgesetzt, dass daran hinfort wohl nicht mehr zu rütteln sein wird. In sich schon widerspricht es, von irgendeinem Gliede der Gemeinschaft zu verlangen, dass es im gegebenen Fall für sie sterbe, ohne dass man ihm gestattet, für sie auch zu leben. Es ist nur viel leichter das Erstere zu erzwingen als zum Letztern dem Menschen auch nur die Fähigkeit mitzuteilen. Das Wirken für die Gemeinschaft will allerdings gelernt sein, und es ist Sache einer ungleich tiefer gehenden Erziehung, als etwa der Kasernenhof sie in bestimmter technischer Rücksicht bieten kann und wirklich bietet. So kommt unsere zweite Grundforderung eigentlich auf die erste zurück. Die Gebildeten und Erzogenen ja sollten auch die Regierenden sein; ich folgere: also muss allen eine solche Bildung und Erziehung gegeben werden, wie sie sie brauchen, um an der Regierung denjenigen Anteil nehmen zu dürfen, den das Gesetz des socialen Lebens für

alle vorschreibt. Es muss ja wohl so sein, dass die Grundtugenden des socialen Lebens sich alle gegenseitig fordern, keine ohne die andere bestehen kann; so wie es an den individualen Tugenden früher dargethan worden ist.

Die dritte Forderung ist die einer durchgängigen harmonischen Ordnung des Trieblebens der Gemeinschaft, worunter zu verstehen ist: eine solche Verteilung von Arbeit und Genuss des Arbeitsertrags, die eine verhältnismässige Entwicklung aller gesunden d. h. unter sich harmonirenden Triebe für alle ermöglicht und mehr und mehr zur Wahrheit macht. Es ist dabei, wie allgemein bei den Begriffen „Trieb" und „Arbeit", nicht allein an Befriedigung des physischen Lebens- und Genusstriebs zu denken. Um die „wirtschaftliche" Function handelt es sich allerdings; aber diese erstreckt sich, wie wir sahen, auf alle menschliche Thätigkeit, sofern sie auf der materialen Bedingung verfügbarer Triebkräfte beruht. Die wesentliche Bedingung einer verhältnismässigen Entfaltung aller harmonirenden Triebe in allen ist aber, dass die Thätigkeiten aller in jeder Richtung sich fördernd (oder wenigstens nicht hemmend) ineinandergreifen, also die durchgängige Organisation der Arbeit auf dem Boden der Gleichheit und Gemeinschaftlichkeit. Wie das Princip des technischen Fortschritts, gleichsehr im Sinne der Naturtechnik wie der socialen Technik, genau hierauf führt, ist bereits oben dargelegt worden; auch, dass gerade jene durchgängige Organisation eine natürliche Gliederung in continuirlichen Übergängen, und damit jede gegründete Rücksichtnahme auf Fähigkeit und Neigung der Einzelnen möglich machen, also die Entwicklung der Individualität nicht nur nicht unterdrücken, sondern erst recht ermöglichen würde. Nur jene Discontinuität in der Gliederung muss und wird verschwinden, deren Extrem (in der hier fraglichen Rücksicht) schon Plato dahin ausgedrückt hat, dass die Arbeitenden der Mittel zur Arbeit beraubt, die Inhaber der Arbeitsmittel dagegen in Person von der Pflicht der Arbeit entbunden sind. Eine gesonderte Klasse wirtschaftlich Arbeitender gestattet das sittliche Grundgesetz des socialen Lebens so wenig, wie es eine Klasse Regierender oder eine Klasse im

Alleinbesitz der Bildung erlaubt. Es ist aber vielleicht keine Bedingung von so grundlegender Bedeutung für wahres Gemeinschaftsleben, als die der Arbeitsgemeinschaft. Auch scheint man sich langsam der Einsicht zu nähern, dass eine Volksgemeinschaft auf anderem als diesem Grunde in Wahrheit nicht möglich ist; dass, wenn sich gegenwärtig noch, wie in Platos Zeit, „zwei Völker" innerhalb jeder der am Kulturfortschritt meistbeteiligten Nationen in Todfeindschaft gegenüberstehen, der letzte Grund nirgend anders als in jener uralten socialen Discontinuität, in dem Zerfall der Nationen in Arbeitende und Besitzende zu suchen ist. In dem immer dringenderen Verlangen, dass es damit anders werde, erkennen wir das Erwachen des Bewusstseins einer möglichen und notwendigen, zur Zeit aber nicht vorhandenen Volksgemeinschaft. Allgemein aber sehen wir in dem entscheidenden Hervortreten der wirtschaftlichen Fragen nicht die Wirkung eines zu fürchtenden oder zu bekämpfenden „Materialismus", sondern vielmehr das günstigste Vorzeichen des Sieges der Vernunft. Denn, wo sie nicht mit ihrem Lichte auch bis in das Innerste des Trieblebens hineinleuchtet, wo nicht das ganze menschliche Leben auch bis zu seinen letzten materialen Bedingungen zurück unter ihre sichere Herrschaft tritt, da kann von einem Siege der Vernunft allerdings nicht im Ernst geredet werden, im socialen so wenig wie im individualen Leben, wo doch bisher Niemand ein ungeregeltes Trieblebeu mit sittlicher Vernunft vereinbar geglaubt hat.

Bei der Gerechtigkeit endlich, als der vierten Cardinaltugend des Sociallebens, ist es kaum mehr nötig zu verweilen. Denn sie ist bei der Behandlung der drei andern Tugenden schon fortwährend mitberücksichtigt worden. Als individuale Tugend bedeutete sie das Verhalten gemäss den Gesetzen der drei andern Tugenden in Hinsicht der Gemeinschaft; als sociale Tugend besagt sie umgekehrt die gleichheitliche Geltung der übrigen Tugenden, eben als Tugenden des Gemeinschaftslebens, für alle einzelnen Glieder der Gemeinschaft. Damit zugleich bezieht sie sich (wie bei Plato) auf die harmonische Vereinigung der drei andern Tugenden, doch immer in ihrer Anwendung auf die Einzelnen. Sie bedeutet, dass an allen drei Grundfunctionen,

nicht blos jeder für sich, sondern auch allen im Verhältnis zu einander, jedes Glied der Gemeinschaft grundsätzlich gleiches Recht hat, dass Jedem sein Teil, ***suum cuique***, zukommen soll an Bildung, an Regierung und an Arbeit zugleich und nach ihrem innerlich begründeten, gesetzmässigen Verhältnis zu einander; was ja nur das Facit aus allem Gesagten ist.

Und so braucht auch das Letzte nur eben angemerkt zu werden: dass die dargelegte Gesetzmässigkeit des socialen Lebens sich auf menschliche Gemeinschaft überhaupt, ohne Einschränkung auf irgendwelche besonderen Bedingungen bezieht; wie es, bezüglich des rechtlichen Factors im besondern, auch Stammler (S. 552) mit gutem Grunde aufstellt. Unser System bietet einen Rahmen, ausreichend für jede denkbare Erweiterung der Gemeinschaft, bis äusserstenfalls zum Ganzen des Menschengeschlechts. Das letzte Princip unserer Betrachtung aber weist auch in dieser Beziehung unwidersprechlich auf möglichst umfassende Einheit, wiewohl auf eine solche, die die „Specification", unter der Bedingung der „Continuität", nicht ausschliesst.

Archiv

17021

für

systematische Philosophie

in Gemeinschaft mit

Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Christoph Sigwart, Ludwig Stein und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Paul Natorp.

Neue Folge
der
Philosophischen Monatshefte.
III. Band.

Berlin.
Verlag von Georg Reimer.
1897.

Grundlinien einer Theorie der Willensbildung

(Viertes Stück)

Von

Paul Natorp in Marburg

§ 16

Sociale Organisationen zur Willensbildung: 1. Das Haus.

Nachdem das Ziel der Willensbildung bestimmt ist, forschen wir nun nach den Mitteln und Wegen, um diesem Ziel schrittweis näher zu kommen. Diese nachzuweisen wäre nach gewohnter Auffassung erst die eigentümlich pädagogische Aufgabe, alles Bisherige nur die allgemein ethische Vorbereitung dazu. Wir sehen dagegen in den objectiven Gesetzen, nach denen sich der Inhalt der Bildung im Bewusstsein aufbaut, das eigentlich centrale Object der pädagogischen Forschung (§ 1). Ist gezeigt, wie sich die Objectwelt der mathematischen Erkenntnis in strenger Gesetzmässigkeit von den ersten Elementen an aufbaut, so ist es gar nicht eine neue, sondern dem Princip nach damit schon gelöste Aufgabe, wie der mathematische Verstand zu bilden sei; und so durchweg. Demnach erwarten wir nichts dem Princip nach Neues, sondern nur die wiederum concretere Ausführung des schon Gewonnenen zu finden, wenn wir nach den Mitteln und Wegen der Willensbildung jetzt die so lange zurückgeschobene Frage erheben.

Inhalt des gebildeten Willens ist nach unsern Ergebnissen das Leben in der Gemeinschaft gemäss ihren erkannten Gesetzen. Folglich muss auch das wesentliche Mittel der Willensbildung das Leben der Gemeinschaft gemäss ihren dargelegten Gesetzen sein. Sollten wir in deren Aufstellung fehlgegangen sein, so gebe man uns eine bessere Grundlage, in anderen, wahreren Gesetzen des Gemeinschaftslebens überhaupt; eine Widerlegung, die nicht bis auf diesen Grund zurückgeht, überzeugt nicht.

Nun gliederte sich uns die sociale Thätigkeit gem
sprünglichen drei Stufen menschlicher Activität überh
Wille und Vernunft, in die drei Hauptfunctionen der wirts
regierenden und bildenden Thätigkeit. Alle drei mi
je in ihrer Eigenart und nach ihrem wechselseitigen
an der Willensbildung beteiligt sein. Sie gehören no
sammen, keine kann ihr Ziel erreichen ohne die andern
ist ihre Stellung zu einander genau bestimmt: die wi
Thätigkeit ist bedingend für die regierende und bilden
wirtschaftliche wie die regierende Thätigkeit muss sich
den als dienendes Glied unterordnen. Im Erziehun
sich dies innere, logische Verhältnis auch äusserlich,
lichen Folge von Erziehungsstufen darstellen,
auf irgend einer Stufe einer der drei Factoren auss
Verhältnisses zu den beiden andern in Wirkung treten
doch in dem Sinne, dass auf einer ersten Stufe d
der Arbeitstriebe vorwaltet, auf einer zweiten die W
in den Mittelpunkt der Erziehung tritt, und erst a
die freie, direct auf ihr Ziel gerichtete Bildungsthäti
erziehenden die Führung übernimmt, mithin die E
Andre wesentlich in Selbstbildung, doch immer a
der Gemeinschaft, übergeht. Je reiner die Organisatio
schaft ihrem eigenen Gesetze und damit ihrem wahr
Zweck der Menschenbildung entspricht, um so reiner
natürliche Stufenfolge im Gange der Willenserziehun
geben; so zwar, dass ein jedes Glied der Gemeinschaf
Weise alle drei Stufen durchläuft.

Hiermit ist das Princip für die sociale Or
Willenserziehung gewonnen. Wir untersuchen weit
Erfahrung sich eine Grundlage zu solcher Or
kennen lässt.

Es ist eine sehr triviale Bemerkung, dass zur
Menschen, insbesondere des menschlichen Willens
Gemeinschaft naturgemäss drei Factoren zusamm
Haus, die Schule, und ein Drittes, das man nicht
weiss. Offenbar viel zu unbestimmt bezeichnet n
Leben, nämlich das Leben ausser dem Hause u

Es scheint doch nicht, dass das Leben in diesem weiten Sinne unter allen Umständen die Menschen erzieht und gar recht erzieht. Es muss zum wenigsten etwas Bestimmteres an dem so allgemeinen „Leben" sein, das eine erziehende Wirkung gleich dem Hause und der Schule übt; vermutlich etwas diesen beiden Analoges. Nun wissen wir schon, dass es wesentlich die organisirte Gemeinschaft ist, welche erzieht. Das trifft zu auf das Haus und die Schule: beide erziehen als Formen organisirter Gemeinschaft. Nur unter der gleichen Bedingung wird also auch das Leben ausserhalb beider erziehend wirken. In ursprünglichen, patriarchalischen Formen des Gemeinschaftslebens lässt sich das auch unmittelbar erkennen; es verbirgt sich mehr in entwickelteren, aber noch zu keinem Abschluss der Entwicklung gelangten Gesellschaftsstadien, wie dem heutigen. Da fehlt es offenbar an festgegründeten Organisationen des Gemeinschaftslebens der Erwachsenen; die alten sind in Auflösung begriffen, neue haben noch nicht Gestalt gewonnen. Aber zum wenigsten liegen die beiden andern Factoren, Haus und Schule, deutlich vor. An ihnen versuchen wir daher zunächst unser Princip zu erproben.

Da stossen wir, was zuerst das Haus betrifft, auf ernste Fragen. Das Haus oder die „Familie", wenn wir so die Gemeinschaft selbst benennen, welche das Haus zu ihrer materiellen Unterlage, gleichsam ihrem körperlichen Organ hat, unterliegt starken Wandlungen; sie ist vielleicht eben jetzt in einer Umbildung begriffen, die es erschwert, ihren Begriff fest und sicher zu erfassen. Es fehlt nicht an solchen, die behaupten, dass die Familie zu den organisatorischen Schöpfungen einer fernen Vergangenheit gehöre, die heute in voller Auflösung gerade bei den Völkern und Volksschichten begriffen seien, denen mehr und mehr eine führende Rolle in der Kulturentwicklung zugefallen sei oder in absehbarer Zeit zufallen müsse. Man betrachtet den Verfall der Familie, ohne ihn eigentlich gut zu heissen, als unabwendliches Verhängnis, als unausbleibliche Folge der wirtschaftlichen Umwälzung vom Kleinbetrieb zum Grossbetrieb, von der Handarbeit zur Maschinenarbeit, vom Nahverkehr zum Fernverkehr, und sieht ihm gleichsam mit verschränkten Armen zu. Oder aber man träumt von der Wiederherstellung eines grossenteils schon entschwundenen und weiter im

Rückgang begriffenen, weil eben mit vorwaltendem land
lichen und industriellen Kleinbetrieb zusammenhängende
oder doch möglichster Behütung dessen, was davon noch
vor weiterem Verfall. Es ist letzten Grundes ein Zust
dem des Mittelalters, den man zurückführen möchte; ei
für den neben und im Zusammenhang mit dem vorhe
Kleinbetrieb die Sonderung der wirtschaftlichen Klass
regierenden sowie einer dritten, der die Pflege der
Interessen ausschliesslich anvertraut ist, einem (etwa au
zu denkenden) Klerus charakteristisch ist.

Die Annahme einer solchen Rückwärtsbewegung v
allem, was wir über die Gesetzmässigkeit der socialen E
zu wissen behaupten dürfen. Allein die erstere Ans
vollends trostlos. Unsere Grundsätze führen zu keinem
Extremen. Zwar erkannten wir fortschreitende Conc
als Grundzug der wirtschaftlichen Entwicklung an; i
Verbindung mit gleichzeitig zunehmender Individua
Daraus folgt, dass das Haus, als „Zelle" des wirtschaftl
nismus, zwar unter dem zeitweiligen Vorwalten der gene
über die individualisirende Tendenz verkümmern, al
nicht untergehen kann, es sei denn mit dem Untergang
Organismus. Es ist nicht Fortschritt sondern Rüc
Wirtschaft, wenn die Arbeit ihres Individualcharakte
lustig geht, d. h. wenn der Arbeiter durch die Art
betriebs zur Maschine ja zum einzelnen Maschinenteil h
wird. Vollends unvereinbar ist solche Mechanisirung
mit dem, durch die Gesetze der socialen Entwicklung
falls geforderten, Anteil des wirtschaftlichen Arbei
regierenden wie an der bildenden Thätigkeit. Die Wied
individualisirter Arbeit, vollends die geistige un
Emancipation des Maschinensklaven, fordert eine me
individualisirte Erziehung auch und zu allererst zur
und darum ein individualisirtes, nicht kasernenmäs
mechanisch centralisirtes Leben des Arbeiters; welch
nur ein Hausleben, ein Familienleben, wenn auch viell
Stiles als bisher wird sein können. Es ist einer der
der landläufige Socialismus in auffälligster und schädl

sich selber missverstanden und, statt von grossen und sicheren Principien, von der so leicht irreführenden Lehre augenblicklicher Erfahrung sich hat bestimmen lassen.

Wir verkennen darum nicht die ernsten Schwierigkeiten der heutigen Lage. Schon Pestalozzi, der auch in dieser Frage von grossen und richtigen Grundsätzen geleitet wurde, sah sie vor Augen; vollends Fichte liess sich dadurch, wie schon vor ihm einige Theoretiker der Revolution, zu der schroffen Forderung ausschliesslich gemeinschaftlicher Erziehung in staatlich organisirten Erziehungshäusern von möglichst frühem Alter an verleiten. Vielleicht ist bei dem gegenwärtigen Zustand etwas Anderes als ein Surrogat der an sich geforderten Organisation der Erziehung für das frühe Kindesalter nicht möglich. Ein solches Surrogat dürfte gefunden sein in dem Fröbelschen Kindergarten. Fröbel war einer der wenigen unter Pestalozzis Nachfolgern, der von seinen Ideen etwas nach der eigentlich wichtigsten, der socialen Seite begriffen hatte, und die seitherige Entwicklung des Zustands der arbeitenden Klassen ist es, die, zwar mehr ausserhalb Deutschlands als bei uns, seiner Idee eine nicht zu unterschätzende thatsächliche Bedeutung gegeben hat. In Frankreich und Nordamerika sind die Grundzüge einer nationalen Gestaltung des Kindergartenwesens bereits klar zu erkennen. Bei uns besteht ein bisher wenig erfolgreiches Bestreben, für die Erziehung der Kleinen besonders in den ärmeren Volksklassen die Thätigkeit der Frauen, nicht der Mutter allein, allgemein und in organisirter Weise heranzuziehen. Sollte das als endgültige Lösung gemeint sein, so müsste man sagen, dass dabei zwei wichtige Dinge übersehen sind. Erstens würde dem Manne noch mehr als schon jetzt die Erziehung aus der Hand genommen, die Abschüttelung der Erziehungspflicht, zu der bereits so vieles verlockt, allzusehr erleichtert werden, zum gleich grossen Schaden seiner selbst und des Kindes, das, wie sehr man auch die mütterliche Erziehung anschlagen mag, doch der männlichen Leitung nie sollte entbehren müssen. Zweitens wird vorausgesetzt, dass dauernd und allgemein dem Manne allein die Erwerbspflicht obliege. Das ist schon jetzt nicht der Fall, und eine rückläufige Entwicklung ist auch in dieser Hinsicht weder anzunehmen noch selbst zu wünschen.

Die Grundidee des Kindergartens ist vielmehr in g
bindung zu setzen mit dem Postulate der Wiederherste
häuslichen Lebens des Arbeiters selbst, in ei
Form, die mit der bisher erreichten und weiter forts
Concentration der Wirtschaft vereinbar ist. Wenn ir
kann hier die den heute gedrückten Klassen zu leis
nur Hülfe zur Selbsthülfe sein. Der klare Weg zu den
Ziel ist: dass unter dem Einfluss erhöhter Arbeitsg
Familienverbände sich bilden, zu deren vornehmst
die gemeinschaftliche Sorge um die Erziehung der Ki
So wäre eine Garantie geboten, die einzig möglich
scheint, dass die vor allem um der Erziehung willen zu
grössere Freiheit vom Arbeitszwang (durch gesetzliche B
der Arbeitszeit bei gleichzeitiger Sicherung eines a
Arbeitseinkommens) auch wirklich der Erziehung zug
was weder bei der starr individualistisch gedachten F
vollends bei gänzlicher Abwälzung der Erziehungspflich
der Fall wäre. So entstände etwas dem Fröbelschen I
übrigens Aehnliches; aber es wäre eine ungleich organi
der Hauserziehung, eine bloss erweiterte, von indivi
Absperrung befreite Familienerziehung. Der Kinderga
heute möglich ist, bleibt dahinter notwendig zurück, a
sich schrittweis dahin überführen, durch Verbindung
lichen, irgendwie planmässig zu vereinigenden A
Hebung der Lebenshaltung der Arbeiter möglichst au
der Selbsthülfe, und successiv stärkere Heranziehung
und Arbeiterfrauen selbst, je nach ihrer relativen B
Arbeitszwange, zur Erziehungsarbeit in den an die Fam
der Arbeiter anzugliedernden Kindergärten.

Einen andern Weg sehe ich nicht, bin aber je
der ihn zeigt. Man würde einer Verständigung viellei
sein, wenn man sich erst den Ernst der Frage einr
machte; wenn man sich bewusst wäre, was für die I
Menschen gerade die ersten Lebensjahre bedeuten. Di
Pädagogik sieht darüber noch immer in unbegreifl
fertigkeit hinweg. Sie redet meist so, als ob das E
Erziehung erst mit dem schulpflichtigen Alter begänn

es vorübergeht, nichts mehr als eine geringfügige, spielende Vorübung für das Werk wäre, das ernsthaft erst die Schule in ihre sorgsame Hand nehme. Und doch hat es schon Pestalozzi so ganz anders gewusst. Es ist nicht zu viel gesagt, dass ebenso, wie das Wachstum des pflanzlichen und tierischen Organismus, auch das Wachstum des Menschen im frühsten Alter am mächtigsten und umfangreichsten und die schaffende Kraft am grössten ist. Das Kind und zwar sozusagen jedes Kind vollbringt in den ersten Lebensjahren oft unter den schwierigsten Bedingungen geistige Leistungen, denen sich nichts von dem, was der durchschnittlich Gebildete später zu Stande bringt, auch nur entfernt vergleichen lässt. Das Erste ist der Aufbau dieser ganzen Welt unsrer Wahrnehmungen, die dem Erwachsenen bei jedem Augenaufschlag fertig dasteht wie vom Himmel gefallen, die aber das Kind förmlich aus dem Nichts erst schaffen muss. Denn am Anfangspunkte seiner Entwicklung vermag es thatsächlich nicht auch nur einen Punkt zu fixiren, eine Linie zu verfolgen, geschweige dass diese unübersehbare Fülle von Gestaltungen, die wir einfach als gegeben hinnehmen, für es schon da wäre. Eine weitere wundervolle Schöpfung ist die der Sprache; eine zweite Welt gleichsam, welche die erste abbildet, nämlich sie in dem eigenen Material des Sprachlauts gleichsam kopirt. Auch hier geht das Kind vom völligen Nichts aus. Es muss nicht bloss die Lautcomplexe selbst erst auffassen und selber bilden lernen, was zur Bildung der Wahrnehmungen einerseits, der willkürlichen Bewegungen andererseits gehört und einen bedeutenden Teil der Willensbildung schon einschliesst: sondern das Grösste ist erst das Verständnis dessen, was das Wort sagen will. Da ist oft die gemeinte Sache für das Kind noch gar nicht da, sondern es hat die Vorstellung selbst erst zu fassen, indem es das Wort verstehen lernt. Aber selbst dass überhaupt das Wort etwas sagen d. h. zu verstehen geben will, muss das Kind erst erraten. Versucht man einmal sich psychologisch klar zu machen, was das alles voraussetzt, so muss man erkennen, dass es, alles in allem, eine ganz erstaunliche Leistung ist, gar nicht vergleichbar etwa mit unserm Erlernen einer fremden Sprache, geschähe es auch ohne Hülfe eines Buches oder Lehrers, allein durch den Umgang mit solchen, die sie sprechen. Ähnlich

ist es aber mit allem geistigen Erwerb des Kindes bew
erringt ja in derselben Zeit noch so grosse Dinge wie den
und willentlichen Gebrauch seiner Glieder, menschlichen
Handgeschicklichkeit, menschliches Gehaben und Sich
überdies das Verständnis und die eigene, selbstbewusste
an all den gemütlichen Beziehungen, in die es mit sein
Seele so bald schon warm und kraftvoll, in der That
Wahrheit, Energie und Reinheit, wie ein Erwachsener
aufbringt, hineinwächst und selbstthätig eingreift. Es be
näheren Ausführung, dass jede einzelne dieser Leistu
Willen ebensowohl wie den Intellect fast unausgesetzt in
nimmt und also entwickeln hilft. Auch genügt der bloss
dass diese Entwicklung, wie sehr immer Sache der „N
die Gemeinschaft mit den Erwachsenen und den zugle
wachsenden (Geschwistern, Kameraden) gänzlich angev
durch die Art und Tiefe dieser Gemeinschaft, durch Gesi
Verhaltungsweise der Umgebung gegen das Kind durcha
ist (vgl. § 6, Arch. I 95 f.), mithin unter pädagogische
selbst dann fiele, wenn man so seltsam wäre, davon alles au
zu wollen, was Sache der „Natur", d. i. selbstthätiger,
Andern (absichtlich und unabsichtlich) beeinflusster Entw

Vorzüglich aber gehört hierher eine Erwägung, d
entscheidender Weise dem Tiefblick Pestalozzis ersch
Von der Bedeutung der kindlichen Entwickelung ganz dur
unternahm er es, man darf wohl sagen, zum ersten
Grundgesetzen ernstlich nachzugehen. Da er mit sein
zunächst bei der Intellectbildung einsetzte, geriet er au
kannten drei „Elementarpunkte": die Zahl, die Form d.
Punkt durch Linie und Fläche bis zum Raumgebild sich
körperliche Gestalt der sinnlichen Objecte, und die S
fand weiter, dass dies alles sich hauptsächlich an die
Übung der Sinne und der Hand anknüpft. Hier gri
sociologische Erwägung ein, dass alle Güter des gesellte
auf Arbeit, zuletzt auf der schlichtesten Arbeit, auf dem
beruhen und notwendig beruhen müssen. So wurd
Arbeitsbildung, die Bildung durch Arbeit zur A
eigentlichen Fundament der menschlichen Bildung überh

blos erwächst aus ihr beinahe das Ganze der Verstandesbildung, sondern in dem Zwange zur Wahrhaftigkeit, in der Erziehung des reinen Sachensinns, welche die Arbeit bedeutet, kurz in den Ansprüchen, die sie an den Willen stellt, zumal aber in der Gemeinschaft der Arbeit, die im Hausleben sich so rein wie nirgend sonst darstellt, erkannte er zugleich die allerwesentlichste Grundlage der Erziehung des Willens. Hierin ist eigentlich seine ganze Theorie der Willensbildung enthalten; auch seine tief wahren Beobachtungen über die religiöse Erziehung, die er wesentlich als sittliche auffasst, führen zuletzt darauf zurück. Wir stehen jetzt auf der Höhe, den Gehalt dieser Gedanken zu würdigen. Fröbel hat dann gleichfalls und weit systematischer die Handübung in Verbindung mit der Muskelübung überhaupt und andrerseits der Übung der Sinne in den Mittelpunkt der frühsten kindlichen Erziehung gestellt. Die industrielle Notarbeit, an die praktisch anzuknüpfen Pestalozzi durch die zufälligen äusseren Bedingungen, an die sein erstes pädagogisches Wirken sich gebunden fand, veranlasst worden war, deren erziehende Kraft aber eine ungemein dürftige und einseitige ist, ersetzt Fröbel durch eine frei spielende, aber eben im Spiel planvolle, möglichst alle im Kinde schlummernden Kräfte aufrufende und somit übende Thätigkeit, bei der besonders der sittliche und ästhetische Factor ganz anders in Wirksamkeit treten kann, ohne dass die Vorbereitung zur später zu leistenden nützlichen Arbeit Schaden zu leiden braucht.

Denkt man sich die kindliche Erziehung so gestaltet, wie sie allen diesen in einander greifenden Erwägungen zufolge sich gestalten würde, so lässt sich wohl sagen, dass die Befassung damit, eben wegen des unerschöpflichen Studiums, zu dem sie Stoff bietet, und der grenzenlosen Anregung zu eigener Erfindung keine zu niedrige oder geistlose Sache auch für den gereiften Mann, dass sie zugleich für den sonst schwer Arbeitenden die köstlichste Erholung sein würde. Auch giebt es keine Freundschaft, keine Kameradschaft von gleicher Süssigkeit und Echtheit, wie ein unverdorbenes Kind sie zu bieten im Stande und gerade dem reifen Manne am hingebendsten zu bieten bereit ist. Wir sind nur in der Regel bei weitem nicht reif genug dazu. Ich möchte den Satz

wagen, dass die Reife der Bildung des Erwachsenen sich dem Verständnis der Kindheit und dem Respect vor in ihm lebt.

Unsere Grundvoraussetzungen haben sich bis dahin Was ihnen in der thatsächlichen Lage bisher nicht ent klärt sich aus dem Charakter der gegenwärtigen Zeit überaus schwierigen Übergangsperiode, deren wandelbare auf morgen ungewisse Zustände für eine Theorie, die heute richtig sein möchte, keine brauchbare Unterlage bie diese wirre Lage aber bestätigt unsere Voraussetzung Sinne, dass sie verständlich wird als ein bestimmtes S Übergangs von dem, was war, zu dem, was kommen r

§ 17.

Sociale Organisationen zur Willensbild

2. Die Schule.

Im Unterschied von der unfertigen Gestalt der hät ziehung lässt sich von der Schulerziehung sagen, den Grundzügen fertig dasteht. Sie bietet daher d Grundlage einer empirischen Erprobung unserer The nirgend bewährt sie sich so rein und deutlich wie ebe

Wodurch ist unter allen Veranstaltungen zur Er Schule so auffallend bevorzugt? Sichtlich dadurch, ausgeprägtester Weise Organisation und zwar au dem Erziehungszweck dienende Organisation ist. So e der Natur der Erziehungsstufe, deren Centrum in der regelung als solcher liegt. Willentliche Regelung d der Grundcharakter aller Organisation; deswegen mus Stufe die Organisation so merklich hervortreten, und z Form, die ausdrücklich als solche auf den Zuerziehe will, die überhaupt keinen anderen Zweck ha zu erziehen. Daraus versteht sich die ganze E keit der Erziehung, welche die Schule leistet. des ganzen äusseren und selbst inneren Verhaltens Gesetzesordnung, die den in die Schule Eintretenden g Schwelle an umfängt, genau so lange, als er ihr zuge und während dieser Zeit fast unausgesetzt überwacht,

That sonst nirgend ihresgleichen. Man mag den Waffendienst anführen, der eine selbst noch straffere, bis ins Einzelste ausgearbeitete Regelung aufweist, wo sozusagen kein Muskel zucken darf ausser auf Kommando. Aber teils fällt das ganz unter den Begriff Schule; es wird doch da jedes Einzelne gelehrt und gelernt, eingeschult, „exercirt"; teils ist es im Vergleich zu der hier gemeinten eine höchst einseitige Art der Schulung. Dem leicht übertriebenen Drill in der einzigen Richtung der körperlichen und zwar nur in bestimmten Beziehungen verstandenen körperlichen Ausbildung steht gegenüber eine fast gänzliche Disciplinlosigkeit nach andern z. B. moralischen Seiten; wogegen die eigentliche Schule die köstliche Aufgabe hat, alle Seiten der menschlichen Ausbildung systematisch zu umspannen und in normale Beziehungen zu setzen.

Aus unserem Princip versteht sich die Notwendigkeit einer solchen Organisation, und zwar für eine bestimmte mittlere Stufe zwischen Kindheit und gereiftem Menschentum. Offenbar reicht die allgemeine Erwägung dazu nicht aus, dass überhaupt ein geregeltes Thun des Erfolges sicherer ist. Dem stände gegenüber, dass Freiheit gerade in der Erziehung wahrlich auch ihr Recht hat: ein Bedenken, das mehrere grosse Theoretiker sogar dahin geführt hat, den Schulbetrieb der Bildung, eben jene gepriesene äussere Regelung der Bildungsthätigkeit, überhaupt zu verwerfen oder doch auf ein kleinstes Maass zurückführen zu wollen. Die Rechtfertigung für die Schule liegt vielmehr eben darin, dass die Einlebung in einen derartigen Organismus an sich pädagogisch wertvoll, ja notwendig ist. Sie hat, auch ganz abgesehen von den besonderen Zwecken des Unterrichts, die möglicherweise auch anders erreicht werden könnten, den erziehenden Wert, den Geist der Regel und Ordnung überhaupt dem werdenden Menschen einzuprägen und gleichsam zur andern Natur werden zu lassen.

Darin liegt aber zugleich die Beziehung der Schule zur socialen Organisation, die wir unsern Principien gemäss erwarten müssen. Eine überraschende Analogie thut sich auf zwischen der Schule und den socialen Ordnungen, vorzüglich dem Recht. Der dictatorische Ausspruch von Geboten oder „Vorschriften", denen nachzuhandeln jedem in die fragliche Organisation (die

Rechtsordnung) Eintretenden zur Pflicht gemacht wird. Protagoras klug den „Vorschriften“ des Schreiblehrer die Strafbestimmung für den Zuwiderhandelnden, die durch öffentliche Auszeichnung, durch Aufrücken zu ein Platz z. B. und gar durch lächerliche äussere Abzeichen, den Schulen glücklich abgekommen ist; überhaupt d bis auf Wort und Geberde, vorschriftsmässiges Mater sich erstreckende Formalismus des öffentlichen Le zu den Gesetzen und Gebräuchen der Schule eine schla logie, die sich den ältesten Socialforschern aufdrängen deren Grund nur in irgend einem coincidirenden Mome werden kann. Man vergleiche etwa in derselben Hinsi Recht die Wirtschaft. Sie fordert im Gegenteil mö wegungsfreiheit; denn sie muss sich der jeweiligen Lage viduellste anschmiegen können. Dennoch kann sie de Rechtes nicht entbehren, denn jede sociale Thätigkeit l ohne doch darin aufzugehen. So muss sich zu dem der Bildungsthätigkeit, der Entfaltung der Thätigkeit formale Element der äusseren Willensregelung in de verhalten, und zwar muss die Form, wie dort, als etw in sich Gegründetes zum Bewusstsein kommen. Das Schule, und sie hat darin ihre ganz eigentümliche, geschlossene Aufgabe.

Auch erstreckt sich dies formale Element that alle Seiten oder Richtungen menschlicher Bildung. zwar schon die ungeschulte Sprache des Kindes der sie ist ihm praktisch so wohl bewusst, dass es sie strenger beobachtet als die Sprache der Erwachsene mehr Ausnahmen kennt. Aber diese Regelmässigkeit teils nur mechanische Wirkung des Gesetzes der Spar richtiger des Trägheitsgesetzes. Etwas ganz Andere Regel als solche auffassen, sie in eigenem abgesonderte sein haben und sein Sprechen ihrer Herrschaft system stellen, wie es die Schule lehrt. So walten schon im menschlichen Wahrnehmungen die schlichtesten Mathematik, Mechanik, Optik u. s. w. Der Blick, der Hand, fast jede Bewegung der Glieder folgt dem

kürzesten Weges. Auch kann man nicht sagen, dass diese Gesetzmässigkeit dem Kinde gänzlich unbewusst bliebe. Das zweijährige Kind z. B., das seinen Baukasten einräumt (was das intelligenteste Tier ihm schwerlich nachthut) oder seine kleinen Bauten aufführt, beweist mit der That die praktische Kenntnis einfachster geometrischer, mechanischer, optischer Verhältnisse. Aber etwas ganz Anderes ist es, das Gesetz als solches abzusondern und in einem eigens darauf gerichteten Bewusstsein festzuhalten. Das ist der eigentliche Unterschied zwischen Schulerziehung und Hauserziehung. Der Ort und die sonstigen äusseren Umstände, die Person des Lehrenden, das alles macht ihn nicht aus. Ein sonst durchaus schulmässiger Unterricht kann daheim von den Eltern, ein ganz hausmässiger in eigenem Lokal von angestellten Personen, getrennt von der Familie, unter öffentlicher Leitung und Aufsicht erteilt werden. Auch der Umfang des Zuleistenden entscheidet nicht. Wir erkannten es schon als eine Art optischer Täuschung, dass der geistige Fortschritt in den ersten Lebensjahren geringer sei als in der Schulzeit. Der Unterschied ist vielmehr ein qualitativer; er liegt in dem ausdrücklichen Bewusstwerden der Form der menschlichen Bildung und darum in der absichtsvollen Leitung der Bildungsthätigkeit. Regel und Ordnung soll gewiss auch in der häuslichen Erziehung walten, aber sie soll nicht zu ausdrücklichem Bewusstsein kommen. Das Kind soll in ihr als in seinem Elemente leben, aber sie so wenig spüren wie die Lebensluft, die es allenthalben umgiebt. Etwas völlig Neues ist dem gegenüber die bewusste und willentliche Fügung in eine nicht so selbstverständliche noch auf den Einzelnen zugeschnittene Ordnung, wie die Schule sie fordert. Und diese beschränkt sich nicht etwa auf die äussere Haltung und Zucht, sie erstreckt sich ebenso auf Gedanken und Gedankenausdruck des Schülers.

So ergiebt sich ein durchaus einheitlicher Begriff dessen, was die Schule in intellectueller wie moralischer Hinsicht zu vollbringen hat. Es ergiebt sich zugleich, dass in der Schulerziehung, gegenüber der noch ungeschiedenen Einheit von Intellect- und Willensbildung auf der ersten Stufe, eine bestimmte Scheidung beider tätig wird. Es soll bei ihr nicht bleiben, aber sie ist für diese Stufe unerlässlich, gerade damit die eigentümlichen Gesetze

einerseits des Verstehens, anderseits des Wollens sich und Erkenntnis abklären können.

Und zwar fällt das Hauptgewicht sachgemäss au der Intellectbildung; d. h. die centrale Aufgabe ist der Unterricht. Auch was sie zur Erziehung b mag sie nur dadurch, dass sie den Unterricht in die und die Erziehung, scheinbar wenigstens und äusserlich, ordnet. Die Erhebung vom Trieb zum Willen beruht Concentration des Bewusstseins (Arch. I 86). erst der anfangs bloss vorhandenen blinden Tendenz Richtung auf ihr Object, die den Willen vom wille unterscheidet. Das ist an sich logische, noch nicht Leistung. Dass darin gleichwohl auch ein Factor d bildung unmittelbar liegt, begreift sich: das logische ist an sich nicht Gesetz des Willens (§ 3), aber das I dem Gesetz, das Denken des Gesetzes selbst, dies Thun der Botmässigkeit des Willens. Der Unterricht lehrt richtig denken, er lehrt richtig denken wollen; er leh er in der Kraft des logischen Bewusstseins selbst, der C concentration, die Kraft zu wollen, nicht bl Antrieben zu folgen, entwickelt. So mag man von „ Unterricht" reden. Öfter freilich hat das allzu bequ wort gedient zu verschleiern, dass das Centrum der Se notwendig im Unterricht des Verstandes liegt. Die ein wesentliches Stück der Willensbildung zwar ein, nicht das Ganze und Eigentümlichste der letzteren. I dem „Leben"; dem Leben vor, neben und nach der S dem Leben in der Schule, denn auch sie ist ja ein eine Form organisirter Gemeinschaft, aber nur eine n ein Staat im kleinen, wie man richtig gesagt hat; da das vorzüglichste Mittel der Einlebung in die weite Ordnungen, die den aus der Schule Austretenden dann u Zwang umschliessen.

Indem wir so den Beitrag der Schule zur W genau umgrenzen, verkürzen wir ihn wahrlich nicht ganz so weit wie der Anteil des Intellects an der Willen und wie die Bedeutung der socialen Ordnungen für

folgt aber, dass die Schule ihre erziehende Wirkung ganz nur als Nationalschule zu entfalten vermag. Ihre Grundidee ist, dass an dem Segen der Schulung nicht bloss alle teilhaben, sondern in gewissem Sinne alle gleichen Teil haben sollen. Dieser gewisse Sinn bedarf aber erst sorgfältiger Feststellung. Alle menschliche Bildung ist in der Wurzel eine, die zu entwickelnden Grundfähigkeiten sind in allen nicht geistig Verstümmelten vorhanden und in allen dieselben. Aber das begründet noch nicht die Forderung gleicher Schulung, denn es gilt nur von den generellen Grundfähigkeiten; im besonderen sind die Anlagen vielmehr äusserst verschieden. Der Sinn der gleichen Bildung aller kann also keinesfalls der sein, dass die Bildung aller bei ihrem Abschluss nach Umfang und Inhalt dieselbe sein müsste. Sondern es ist die Meinung, erstens, es habe an sich jeder Anspruch auf gleiche Sorgfalt für seine Bildung, der schwächer Begabte sogar mehr als der von der Natur Bevorzugte; weil die grösstmögliche Entfaltung aller vorhandenen geistigen Keime in aller Interesse liegt. Dabei kann und muss wohl das Maass und die Richtung der Ausbildung für die Einzelnen verschieden sein. Nichts wäre den Grundgesetzen der Bildung so entgegen wie eine künstliche Beschränkung auf der einen und eine ebenso künstliche Hinauftreibung auf der andern Seite, in quantitativer oder qualitativer Richtung. Die Forderung der Gleichheit besagt aber noch ein Zweites, nämlich dass durch die Art der Schulung das Bewusstsein der Gemeinschaft der Bildung, der Einheit des letzten Bildungsziels für alle auf jede Weise geweckt und lebendig erhalten werden muss; dass ein jeder lernen soll seinen Anteil an Bildung, ob gross oder klein, als Bestandteil des geistigen Gemeineigentums, nicht als sein Sonderrecht anzusehen; als ein anvertrautes Gut, das er nur im Sinne des Ganzen zu verwalten, möglichst für alle nutzbar zu machen, zu erhalten und zu mehren verpflichtet ist.

Das also muss der Sinn und Geist sein, in dem die Schule als ganzen organisirt und im besondern und einzelnen geführt wird. So kann sie erst ganz die erziehende Wirkung üben, die an sich in ihrer Macht steht. Und wenn etwas an der Sache der Menschheit noch nicht verzweifeln lässt, so ist es die Beobachtung, dass die Idee der Nationalschule doch feste Wurzeln schon gefasst,

dass sie mit wunderbarem logischem Zwang von den fort
Nationen eine nach der andern ergriffen und sich
organisatorischen Schöpfungen durchgesetzt hat. Sie
sich durchsetzen, sogar der Selbsterhaltungstrieb der
zwingt es, denn zu augenfällig ist, wie eine geschulte
ein Unermessliches jeder ungeschulten überlegen ist,
auch sonst intelligent genug, an Sinnesschärfe und
vielleicht hervorragend, auch social friedsam und ruhig,
und tapfer sein, wie es ja manchen wilden Völkerse
gesagt wird. Auch ein solches Volk kann wohl in s
Kreise ein zufriedenes Dasein führen, aber es wird
schreiten noch, was fast dasselbe ist, sich verände
bedingungen leicht anpassen können. Es verbleibt in
Kindheit, einer glücklichen, so lange es nicht gestört
ganz hülflosen, wo die männlich gereifte Kraft des gesch
ihm feindlich entgegentritt. Selbst die Klassen einer ei
müssen sich in ähnlichem Verhältnis gegenüberstehen, so
dem Maasse wie die Schulbildung oder auch nur gewisse
derselben das Privileg einer Klasse sind. Nur wird si
eines Volkes die Kluft nicht leicht bis dahin erweit
nicht bei entschiedenem Willen wieder geschlossen w
Die Idee der Nationalschule ist untrennbar von der de
Entwicklung der modernen Völker; durch sie ist
modernen Sinne überhaupt erst möglich; und es lässt
stimmtheit vorhersagen: die Völker werden fortan
sein auf Erden, welche diese Idee am reinsten verwir

Welche Organisation des Schulwesens
dieser Idee etwa entsprechen? — Zuerst, es dürft
Anfang an nach Rang, Lehrplan und Berechtigungen
Schulen neben einander bestehen, sondern eine einzige
müsste zunächst alle Kinder aufnehmen, und es n
vollen Gemeinsamkeit der Schulerziehung so lang
werden, als irgend die notwendige Rücksicht auf d
Forderungen der Berufsbildung es gestattet. Denn
ist allein durch die verschiedenen Erfordernisse
Berufe bedingt; die Berufsbildung aber ist nach Pest

satz unbedingt unterzuordnen der humanen Bildung d. i. der möglichst gleichmässigen, harmonischen Entfaltung der menschlichen Grundkräfte. Die Berufspflicht selbst erwächst erst aus dem sittlichen Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft. Sie kann im eigenen Bewusstsein des Menschen nur lebendig sein, wo das Bewusstsein der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft bis zu unerschütterlicher Festigkeit erstarkt ist. Das ist aber allgemein nur zu erreichen, wenn jedem bis zum geringsten herab ein vollgewichtiger Anteil an menschlicher Grundbildung, es koste was es wolle, gewährt wird; wenn aller Unterschied der Stände und Klassen hinsichtlich des Anspruchs auf allgemeine Menschenbildung verschwindet. Das haben Pestalozzi, Fichte, Schleiermacher gefordert, das der Frh. vom Stein und alle Führer der damaligen Neugründung der Schule Preussens zur Wahrheit zu machen gestrebt: dem verderblichen „inneren Kriege" der Stände und Klassen gedachten sie vorzubauen durch die einheitliche Grundlegung eines „nationalen" d. h. die ganze Nation umfassenden Bildungswesens. Das ist leider sehr in Vergessenheit geraten; heute ist es nicht selten ausgesprochener Grundsatz und weit häufiger wird stillschweigend danach verfahren, dass die „höhere" Schule das Vorrecht der „höheren" d. i. zahlungsfähigeren Klassen sei; dass in Rücksicht gerade auf die socialen Unterschiede möglichst von Anfang an getrennte Schulen existiren müssen. Das ist ebenso naiv wie der Anspruch, weil man hat, desto mehr zu behalten, desto grössere Vorteile sogar aus den gemeinen Gütern der Nation ziehen zu dürfen. Die „Volksschule", die ihrer Bestimmung nach die Nationalschule hatte sein sollen, ist dadurch herabgedrückt zur Schule der untern Volksschichten, zur Proletarierschule, nicht selten geradezu zur Armenschule. Eine Änderung darin ist nicht zu erwarten, so lange das Interesse eben derer, durch die sie zu bewirken wäre, sich der Volksschule nicht nur nicht zuwendet, sondern gar ein entgegengesetztes Interesse an der dringenden Kurzhaltung der Massen sich unverhüllt ausspricht. Die Lage ist, dass das Kind sogar durch die Schule selbst darauf hingewiesen wird, sich als Angehörigen der bevorrechteten weil besitzenden, oder aber der benachteiligten weil nichtbesitzenden Klasse zu fühlen, m. a. W., dass die Schule selbst jenen zerstörenden „inneren Krieg", den sie hatte ausrotten sollen, nur schüren

und von Geschlecht zu Geschlecht in wachsender Progr
pflanzen hilft.

Soll das vermieden werden, so muss die Volkssch
thatsächlich werden, was sie dem Princip nach hat
zur allgemeinen, obligatorischen Schule für alle. Und
und sollte sich der pflichtmässige Besuch der allgeme
schule auf einen vollen, in sich abgeschlossenen Kursu
sechs Jahren erstrecken. Man träte dann normal mit
in eine oder die andere höhere Schule über; nicht bel
eine oder andre, sondern streng nach den Leistungen in
schule. Für alle höheren Schulgattungen ohne Unters
das unberechenbare Vorteile einschliessen.

Eine Mehrheit von Schulgattungen für die zweite S
etwa für eine zweite Schulperiode vom 12. bis 18.
der Berufsteilung willen unerlässlich. Namentlich
Scheidung auf lange hin notwendig bleiben zwisch
bereitung zu solchen Berufen, die einer tiefgehenden s
schaftlichen Ausbildung bedürfen, und denen, die i
können, dagegen gewisse, möglichst früh zu erwerl
keiten beanspruchen; im allgemeinen also zwischen d
zu studirten Berufen einerseits, gewerblichen anderseits
die heutige „höhere" Schule, oder sind vielmehr die
Gattungen solcher im allgemeinen wohl geeignet; no
stufen zur Universität einerseits, den technischen
anderseits. Die Schule höchster Gattung hätte nur d
retischer Seite Befähigtsten aufzunehmen, dann aber auch
hohe Anforderungen zu stellen. Es ist mir nicht zw
diese höchste Gattung an dem Ideal des „neuhu
Gymnasiums festzuhalten hätte; ich meine an de
einer breiten Grundlage zu tiefdringendem Kultur
ohne die klassischen Sprachen, bes. das Griechisch
nicht minder ernsten mathematischen und mathe
kalischen Studiums. Hingegen ist das gegenwärtig
Übergewicht des humanistischen Gymnasiums durch
es drückt das Niveau des Gymnasiums selbst tief
während es zugleich sämtliche Parallelanstalten i
gemässen Entwicklung empfindlich hemmt. Es so

Anforderungen des humanistischen Gymnasiums auf ihrer vollen Höhe erhalten, ja gesteigert, aber dann auch der Zugang zu dieser Anstalt Unfähigen aufs strengste versperrt werden. Wie das anders als auf Grundlage der allgemeinen Volksschule ausführbar ist, vermag ist nicht einzusehen. Beim zwölfjährigen, sechs Jahre gemeinsam mit den andern geschulten Kinde liesse sich ein Urteil über die Befähigung mit ausreichender Sicherheit abgeben, während jetzt über das sechsjährige Kind eine nur schwer rückgängig zu machende Entscheidung betreffs der ganzen Schullaufbahn getroffen wird, bei der der ausschlaggebende Factor lediglich das Geld oder die ehrgeizige Absicht der Eltern zu sein pflegt. Für die gewerblichen Berufe gehörte dagegen eine eigentliche Gewerbe- oder Realschule, die mit einem Grundstock allgemeinbildender, für alle gemeinsamer und obligatorischer Fächer eine möglichst reiche Fülle von Fachkursen verbände, zwischen denen die Wahl freistände oder vielmehr durch den Beruf, für den man sich entscheidet, bestimmt wäre. Und zwar nehme ich für diese ebenfalls einen sechsjährigen Kursus an. Sie würde dann über die Leistungen der heutigen Volksschule, auch wenn man die Fortbildungsschule (etwa nach süddeutscher Art) hinzunimmt, um ein namhaftes hinausgehn. Dass die Fortbildungsschule, auch bei der besten bisher erreichten Organisation, nichts mehr als ein Notbehelf ist, ist ja fast allgemein anerkannt. Sie wird irgendeinmal abgelöst werden müssen durch die Vollschule für alle bis zum 18. Jahr. Diese müsste dann nur eine sehr freie Organisation in der beschriebenen Art erhalten, so dass die Anfänge der beruflichen Ausbildung („Lehrjahre") sich teils in Gestalt von Fachkursen unmittelbar anschlössen, teils, sofern das nicht angeht, daneben Platz behielten. Als Übergang dazu ist vorerst anzustreben, dass der Fortbildungsunterricht inhaltlich erweitert und vertieft, und in solche Stunden (die Frühstunden des Tages) verlegt wird, wo die Kräfte noch frisch und die Empfänglichkeit lebendig ist.

An diesen wenigen allgemeinen Sätzen inbetreff der Schule dürfen wir es nach der Absicht dieser „Grundlinien" genug sein lassen. Denn noch bleibt die dritte Art der Organisation zur Willensbildung zu behandeln übrig, von der bisher nicht einmal der Name feststeht.

§ 18

Sociale Organisationen zur Willensbil

3. Freie Bildung im Gemeinleben der Erw

Die Willensbildung verblieb auf der ersten Stufe
biete des Sinnlich-Praktischen; sie erhob sich auf der
Verständig-Praktischen; erst die dritte führt auf di
praktischen Vernunft oder der freien Sittlichkeit. Das
Mittel dazu ist (nach § 6, Arch. I 95) Vertiefung des Se
seins. Diese aber ist einerseits durch Gemeinschaft
96 f.), anderseits führt sie zur Gemeinschaft. Denn da
des Menschentums, das für den Einzelnen den Grund
seines Selbstbewusstseins ausmacht, begründet zugleic
des Bewusstseins unter Vielen, ja unter allen des S
seins Fähigen, d. h. der Idee nach unter allen M
wurzelt im praktischen Selbstbewusstsein das sittliche
als identisch mit dem Gemeinschaftsbewusstsein auf
Vernunft.

Nun ist zwar die sittliche Gemeinschaft eine rei
geht nicht auf in der Gemeinsamkeit der Arbeit und
willen notwendigen äusseren Organisation; sie hat il
die Wurzel ihrer Kraft ganz in der inneren Gesinn
verbindenden. Es fragt sich, wie eine solche Gemeins
einer Organisation fähig, ja mit ihr auch nur verträg

Man könnte sich denken, dass die äussere Ordn
die der Wirtschaft, wenn wir sie der Materie, ode
wenn wir sie der Form nach bezeichnen — sich
Geiste so durchdränge, dass sie gleichsam als ein get
der sittlichen Ordnung erschiene. Allein wir wissen,
bedingte, unendliche Ziel des Sittlichen in den
endlichen Ordnungen der Wirtschaft und des Recht
dargestellt sein kann. Anderseits ist die sittliche
eigenen und zwar sinnlichen Ausdrucks zwar fähig,
symbolischen. Es lässt sich eine äussere Darstell
sollenden sittlichen Ordnung und damit Gemeinscha
nicht wie Wirtschaft und Recht aus dem Zwange
erwächst und ihre Spuren allenthalben sichtbar trä
Freiheit, rein aus dem Ausdrucksbedürfnis, gleichsam

Kraft der sittlichen Vernunft hervorbricht. Eine allgemeine Festfeier etwa, die ganz ihren Sinn erfüllte, die aus wahrer Einheit der Gesinnung flösse, würde davon einen Begriff geben. Sie würde sich auch bei allem Verzicht auf religiöse Bedeutung, wohl unwillkürlich dem Vorbild einer religiösen Feier anschliessen, oder einzelne Züge wenigstens, die auf religiösem Grunde ursprünglich erwachsen sind, gleichsam rudimentär bewahren. Nur, während das religiöse Symbol als heilig d. i. für alle und in alle Zeit verbindlich gelten will, würde jene freie Symbolik sich ihrer Willkürlichkeit und Wandelbarkeit bewusst bleiben; unverletzlich gälte nur allein der Sinn, den sie darstellen will, nicht die Darstellung.

Indem wir auf die Existenz und gute Begründung einer solchen Symbolik der sittlichen Gemeinschaft ausdrücklich hinweisen, sind wir uns doch darüber klar, dass sie zum gegenwärtigen Zweck nichts oder nur Nebensächliches beiträgt. Nicht nach dem äusseren Ausdruck einer vorhandenen inneren Gemeinschaft ist jetzt die Frage, sondern nach einer Organisation, die geeignet ist sie allererst herbeizuführen. Wirtschaft und Recht und die ihnen entsprechenden Bildungsorganisationen bereiten für sie den Boden, sie reichen noch nicht bis zu ihr hin. Jenes ästhetische Mittel mag zwar im Zusammenhang mit anderen, tiefer eingreifenden Erziehungsmitteln eine gewisse pädagogische Kraft entfalten, aber keinesfalls kann es das erste und entscheidende Mittel der sittlichen Erziehung der dem Haus und der Schule Entwachsenen sein. Es kann Einheit der Gesinnung nicht bewirken, sondern setzt sie schon voraus.

Nun handelt es sich hier um nichts Andres als die Vollendung *menschlicher Bildung*. Es handelt sich darum, was als *Zweck* des Menschendaseins, und zwar jedes, auch des geringsten, nicht Wirtschaft und Recht, nicht das Leben der Arbeit und das öffentliche Leben, sondern die Höhe des Menschentums selbst thatsächlich und nicht bloss theoretisch zur Anerkennung gebracht werden muss. Diese Vollendung des Menschentums ist aber nicht zu denken als eine angebbare Summe oder ein geschlossener Inbegriff von wissenschaftlichen Einsichten und technischen Fähigkeiten, Willensbestimmtheiten und Handlungsweisen, ästhetischen Auffassungen und Leistungen, und was man sonst

noch aufzählen mag; sondern sie schliesst das Bewus
unbegrenzt möglichen Fortschritts in jeder
Richtung humaner Bildung wie in ihrer centralen Verein
Der Gipfel der Menschenbildung ist m. a. W. nicht ei
höchster Grad des Gebildetseins, sondern freieste Bildu
keit, unbeschränktestes Vermögen der Selbstbildu
zugleich erst die volle Befähigung, an der Bildung A
zuarbeiten, errungen wird.

Also wir sollen immer Lernende bleiben. Un
wir uns zunächst auf bekanntem Boden: auf dem Boden d
des Unterrichts. Nur wird, nachdem durch Haus
ein fester Grund bereits gelegt ist, das Weitere Sac
Bildungsthätigkeit sein. Diese braucht aber einer Orga
nicht zu entbehren. Von der Möglichkeit einer Organisa
nicht autoritativer Bildungsthätigkeit giebt das beweisen
die Hochschule. Sie ist auch seit Platon schon a
wendiges, vielmehr als das eigentlich centrale Organ
pädagogischen Organisation erkannt.

Aber sie ist nur in einseitiger Form bisher verwirk
Hochschule, die des Namens wert ist, existirt bisher n
enge, hoch bevorzugte Klasse sich wissenschaftlich Bil
ist eine noch junge, aber siegreich vordringende Erken
etwas Entsprechendes für alle, die der gleichen bevorzug
Lage und besonderen Vorbildung nicht teilhaft sind,
notwendig ist: die Idee der „Volkshochschule“;
gehender Fassung, der Hochschule für alle. Man spric
„Erweiterung“ des Hochschulunterrichts (Extension of
Teaching), indem angenommen wird, dass die Beweg
genannte Ziel hin von den vorhandenen Hochschule
müsse; wie es mit vielverheissendem Erfolg in Englan
amerika bereits geschehen ist. Man denkt sich, dass d
versitas litterarum zur wahren *universitas*, zu einem
freier Bildungsarbeit für die Gesamtheit zu werd
sei. Auch wird nicht verkannt, in wie enger Bezi
recht eigentlich „socialpädagogische“ Bewegung zur c
Entwickelung der Wirtschaft und zur demokratischen
des öffentlichen Lebens steht. Die Zusammengehörig

Die Wechselbeziehung dieser drei Factoren ergiebt sich klar aus unseren Grundsätzen, nämlich aus der notwendig parallelen Anwendung derselben drei regulativen Principien (§ 14, Arch. II 343 ff., auf die drei Grundrichtungen des socialen Lebens und der socialen Thätigkeit. Auf dieser Grundlage forderten wir bereits eine allgemeine, gleichheitliche Organisation des Hauslebens in bildender Absicht, und einen nicht minder allgemeinen, „nationalen" Ausbau des Schulwesens. Die Analogie führt zwingend auf eine im gleichen Sinne „nationale" Gestaltung freier Bildungsorganisationen für die Erwachsenen, wie die „Universitätsausdehnung" in England und den Vereinigten Staaten sie deutlich anstrebt. Ein scharfsichtiger Sociologe[1]) sieht den Kern der merkwürdigen Bewegung in der Entstehung eines neuen „weltlichen Klerus". Damit ist eben die Bedeutung der Sache treffend bezeichnet, auf die unsere allgemeinen Erwägungen hinführen. Was anders hat der alte Klerus denn darstellen wollen als eine schlechthin universale Organisation der Fürsorge für das geistige Bedürfen Aller, so wie man dies Bedürfen und diese Fürsorge auf der damaligen Stufe socialer Entwickelung verstand und vielleicht nur verstehen konnte? Das unterscheidende Kennzeichen eines „weltlichen" Klerus aber läge, nicht eigentlich und ursprünglich in der Ablehnung des Übersinnlichen, sondern in der Überwindung des Autoritätscharakters der geistigen Fürsorge. Dieser folgt keineswegs aus der Voraussetzung des Übersinnlichen an und für sich, sondern aus dem Anspruch einer bevorrechteten Klasse „Geistlicher", im Besitz der allein wahren Erkenntnis des Übersinnlichen und der nächsten, unmittelbarsten Beziehung zu ihm zu sein, was ja freilich, sofern man damit Glauben findet, die unüberwindlichste Autorität schaffen muss. Genau das ist es nun aber, was die moderne Entwickelung schlechterdings ablehnt; was sie ablehnen muss, sogar vom religiösen Standpunkt selbst; denn gerade das Göttliche für den Menschen gestattet sie nicht mehr zu denken als Offenbarung an eine selbst bei der Gottheit privilegirte Klasse, sondern allein an „den" Menschen oder an die Menschheit. So lange allerdings

1 F. Tönnies, Eth. Kultur 1894, N. 36. 37. Vgl. des Verf. Aufsatz „Über volkstümliche Universitätskurse (Universitäts-Ausdehnung)", Acad. Revue, Jaarg. II. H. 23/24, Aug.-Sept. 1896, wo diese ganze Frage eingehend behandelt ist.

die Religion selbst nicht mit Entschiedenheit diesen St einnimmt, ist die freie Bildungsarbeit an den Erwachse gezwungen, sich völlig abseits der Religion auf den l blossen Sittlichkeit zu stellen, d. h. die Religion zwar zulehnen, aber rein dem Gewissen des Einzelnen zu übe

Und zwar nicht, um nun etwa irgend eine andere Au deren Stelle zu setzen. Sie wird vielmehr demokrat oder sie wird nicht sein. Sie wird sich in den wirtsc und politischen Kampf der gesellschaftlichen Klassen nich aber das Befreiungsstreben der bisher am Leitbande der und des augenblicklichen rohen Interesses geführten Ma darin rein anerkennen. Welches auch die heutigen, vorübe Formen jenes Kampfes sein mögen und welches seine für eine nähere oder fernere Zukunft, unzweifelhaft b für die unteren Klassen eine mächtige Aufraffung zu eigener Besinnung und selbstthätigen Ringens um ein edlere licheres Dasein. Keiner, der selbst in seiner Seele frei darin je eine Gefahr erblicken. Wäre es aber eine, n es doch offenbar kein anderes Mittel dawider, als dass geistigen Macht die stärkere geistige Macht, über die m fügen meint, entgegenwirft. Man fasse immerhin die notwendige geistige Erziehung der Völker als Kampf gefährlichen Tendenzen auf; wird nur der Kampf mit Geistes ausgefochten, so muss er zum guten Ende führen, wer den Sieg behält. Trägt doch im geistigen Streit d nicht kleineren Gewinn davon als der Sieger. So muss n — wenn man die Wahrheit will und nicht die Mach Preis, auch um den Preis der Wahrheit.

Vielleicht werden Gutmeinende immer noch einwe wir in den alten Fehler fallen, von der Aufklärung des allein alles zu erwarten; was doch durch vielfältige Er hoffnungslos erwiesen sei. Auch der „Universitätsausde das oftmals zum Vorwurf gemacht worden, dass sie nich seitige Verstandesbildung" anzubieten habe.

Dem gegenüber wäre zuerst an den schon geführte zu erinnern, dass und weshalb die Schule und ihr Mittel, der Unterricht, sich unmittelbar nur an den Verst

kann. Soweit die freie Bildung an dem Charakter des Unterrichts teilnimmt, gilt das also auch von ihr. Aber, wenn überhaupt im Unterricht selbst ein Stück Erziehung liegt, so ist zumal jene Befreiung des Gedankens, auf die wir zielen, wahrlich auch eine sittliche Leistung. Sie bedeutet die Erziehung zur ersten aller Tugenden, der Tugend der Wahrheit.

Sodann aber ist es in der That nicht unsere Meinung, dass im blossen Unterricht die Erziehung der Erwachsenen sich erschöpfe. Was darüber hinaus notwendig und möglich und zwar in organisirter Art möglich ist, zeigt das Beispiel der nordischen „Volkshochschule", die ihre Zöglinge für einige Wintermonate nicht zu blossem Studium, sondern zu einem vielseitig erziehenden, geordneten Zusammenleben in ländlicher Stille vereint. Ganz das Gleiche ist nun zwar für die grossen und beständig wachsenden städtischen Arbeitermassen, um die es sich heute und bei uns an erster Stelle handelt, nicht unmittelbar zu erreichen; auch darf man nicht darauf warten, dass die Bedingungen dafür etwa künftig einmal günstiger liegen. Aber etwas ganz Analoges ist denkbar, nämlich eine enge, geregelte Verbindung der freien Bildungsarbeit unter den Massen mit aller sonstigen Sorge für ihr leibliches und sittliches Wohl, und zwar unter möglichst starker Heranziehung zu eigener Mitthätigkeit. Auch diesen Weg hat man hier und da (z. B. in Ostlondon), wenn auch erst unsicheren Schritts, betreten. Man erkennt, dass gleichzeitig gesorgt werden muss für gesunde Wohnung, Ernährung, Krankenpflege, Spiel und Alle Unterhaltung, geistige Fortbildung und Kunstpflege unter den arbeitenden Klassen. Indem man sie so, nicht etwa zu gängeln, sondern gerade zur Selbständigkeit zu erziehen bestrebt ist, wird man von selbst dahin geführt werden, auch ihre wirtschaftlichen und politischen Bestrebungen unbefangener zu beurteilen. Man sieht ja durch die Praxis selbst fort und fort darauf gestossen, wie das alles unlöslich zusammenhängt. Und damit wird denn auch das gegenseitige Misstrauen, das bis jetzt für alles proletarische Bildungsbestreben ein so schweres Hemmnis bildet, mehr und mehr überwunden werden. In solcher Verbindung aber wirkt dann der Unterricht nicht als blosse äussere Mitteilung von allerlei „Kenntnissen und Fertigkeiten", sondern er wird (wie ich schon ander-

wärts gesagt habe) dem Arbeiter einen Lebensinhalt ge
Philosophie der Arbeit, oder, wenn man will, eine Relig

Also auch hier ist nichts von Grund aus Neues er
Bahn zu bringen, sondern ein überall keimhaft schon vo
Bestreben nur anzuerkennen und zu kräftiger Entwi
bringen. Auch darf es nicht irre machen, dass das vo
morgen Erreichbare allerdings nur ein ärmlicher Notl
kann. Es verhält sich damit nicht anders als mit den
garten" im Vergleich mit der an sich zu fordernden
des Hauslebens und der Hauserziehung: man darf das
Erreichbare um so weniger verachten, je sicherer eine a
Überführung zu dem an sich zu erstrebenden Zustan
möglich erkennen lässt.

Das ferne Ziel aber, das uns vor Augen steht, ist: V
schaftung und damit Versittlichung des ganzen Le
Volks. Das wirtschaftliche und politische Leben ist da
begriffen, doch so, dass es sich als bloss dienendes
edleren Zweck einer reinen Entfaltung des Menschent
ordnet (vgl. § 13, Arch. II, 334 f.). Die gemeinschaftlich
arbeit würde dann zum natürlichen Ausfluss, zur sell
lichen Folge der Gemeinschaft des ganzen Lebens werden
nicht, wie jetzt, eine trennende Kluft erst künstlich zu
sein, weil man sich von Anfang auf gemeinsamem B

Das Ziel ist also, mit anderen Worten, das von P
gezeigte: dass einesteils die Erziehung sich ganz in den
Gemeinschaft stellt, andernteils das Leben der Geme
seinen mancherlei Richtungen ganz der Erziehung dien
dass alles zugleich, die wirtschaftlich-rechtliche Verfa
sehr systematische Pflege der Wissenschaft, eine an w
zugleich sittlich zuträgliche Gesetze gebundene, nicht
ganze Leben der Gemeinschaft durchdringende, selbst
gewordene Kunst, und als Folge aus dem allen eine
Ordnung auch des häuslichen Lebens bis selbst zum
Geschlechter und der Aufzucht der Kinder, zu einer
selben Ende: der reinen Gemeinschaft im Erkennen
des einen, ewigen Guten zusammenwirkt; so dass auch
bis zur höchsten Stufe (der „Philosophie", wie Platon

dringt, doch durch den ganzen Zug des Lebens in solcher Gemeinschaft gleichsam mitfortgetragen und durch Sitte und richtigen Instinct zu einer Lebensführung geleitet wird, wie sie den höchsten Zwecken der Gesamtheit entspricht oder doch nicht widerspricht.

Was am Ideale Platons der Correctur bedarf, ist schon gesagt: er hat die Bedeutung des wirtschaftlichen sowohl als des politischen Factors des socialen Lebens, namentlich anfangs, nicht im vollen Umfang erkennen können. Zwar berichtigt sich der Fehler zum Teil schon bei ihm selbst wieder; und Morus hat die nötige Correctur mit sicherer Hand vollzogen. Aber doch bleibt es nötig, auf diesen Fehler ausdrücklich hinzuweisen, da das mittelalterliche Christentum, das unter uns ja immer noch über eine ungeheure Macht gebietet, ihn wiederholt und noch verschärft hat.

Überhaupt wird eine Auseinandersetzung mit der Religion[1]) an dieser Stelle um so dringlicher, je sichtlicher sich unser Ideal mit ihren uralten Forderungen berührt. Die neue Bedeutung, die die Religion in den geistigen Kämpfen unserer Tage unleugbar gewonnen hat, beruht vielleicht gar nicht auf einer wirklichen religiösen Erneuerung, von der man doch sonst so wenig spürt, sondern auf der wachsenden Erkenntnis der mächtigen socialen Bedeutung dieses zeitweilig allzu sehr vernachlässigten Factors. Diese Bedeutung glauben wir aus dem Zusammenhang unserer Grundanschauungen vom socialen Leben klar zu verstehen. Jene vollendete Gemeinschaft, die wir als Ziel aufstellen, ist ein unendliches Ideal wie die ewige Wahrheit. Und weil sie nun hienieden stets unerreicht bleibt, so hat sie die suchende Phantasie der Völker wie einzelner tief angelegter Menschen stets wieder, sei es in ein überweltliches Jenseits geflüchtet, oder in einen unmessbar fernen idealen Endzustand des Menschengeschlechts hier auf Erden hinausgeschoben. Die Wissenschaft bescheidet sich, dass sie vom Jenseits nichts zu sagen hat, und auch ein Ziel unseres Erdenwallens, im Sinne eines mit Sicherheit eintreffenden herrlichen Endes der menschheitlichen Entwicklung, nicht zu errechnen vermag. Aber die Richtung des vom gegebenen Punkte an einzuschlagenden Weges getraut sie sich wohl anzugeben. Auch das

1 Vgl. des Verf. „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität", Freiburg u. Leipzig. 1894, bes. Kap. 5.

Ziel ist sie im Stande zu bestimmen, obwohl nur in gemeinen Formel, nur als „Idee", d. i. als bloss ged Richtpunkt zur Orientirung auf der unendlichen Bahn Erfahrung. Sie begreift, dass dies Ziel auf keiner gegebe menschlicher Entwicklung schlechthin erreicht auch nu werden darf. Und so besteht die Aufgabe der Erziehu fort, wie für den einzelnen Menschen, so für die Mens Ganzen. Auch mit allen jenen ineinandergreifenden M cialer Erziehung, die wir der Reihe nach erwogen hal nichts Anderes erreicht werden als ein ungehemmt schreiten; nie ein Stillstand beim erreichten Ziel. Da dem Sinne der Religion ganz entgegen; sie lechzt nach etw man sich, wenigstens im Gedanken, beruhigen könne; immer wieder unser sehnsüchtiges Verlangen täuscht. S dem tausendfältig in die Irre getriebenen Menschengeist Genügen verschaffen, einmal für ewig; nicht ihn rast wieder aufs neue hinaustreiben zu fernerem und ferner nach etwas, das, so scheint es, doch ewig unfindbar blei

Von diesem sehr bestimmten Unterschied abgesehen alten Gegensatz von „Wissen" und „Glauben", wie wir m zuhellen im Stande ist, muss man doch anerkennen, d Geschichte des Menschengeschlechts die religiösen schaften allein dem, was wir fordern, einigermasse kommen sind; näher zwar in dem, was sie sein wollt dem, was sie thatsächlich waren. Religion hat doch Ideal einer wahrhaften, auf den innersten Grund der zu bauenden Gemeinschaft, einer wahren geistigen gar des ganzen Menschengeschlechts, einer teleologisch auch der Menschheitsgeschichte von Anfang an, in kühne aufgestellt. Sie hat fest darauf getraut, dass jenes i Reich einer durch nichts mehr zu trübenden seelische schaft kommen müsse, und dass jeder ohne irgendwelche zum Bürger dieses Reiches berufen sei. Sie hat das Zügen sogar zu verwirklichen unternommen; aber freili unhaltbaren Loslösung des höchsten geistigen Seins de von den sinnlichen Triebkräften seines Daseins hienied vom wirtschaftlichen, vom staatlichen Leben, von fr

erfreuende und selbständig, human begründeter Sittlichkeit. Sie hat deshalb am modernen, freier entfalteten Kulturleben scheitern müssen, oder doch sich nur durch offenbares Preisgeben ihres eigentlichen Kerngedankens damit äusserlich abzufinden vermocht. Jeder Versuch, den neuen Most in diese alten Schläuche zu füllen, führt, so fürchte ich, vom klaren Wege ab.

Somit ist es allerdings nicht mehr als allein die letzte Idee, in der wir mit ihr noch zusammenhängen; das sei, um auch nicht den Schatten des Verdachts einer unlauteren „Accommodation" aufkommen zu lassen[1]), ausdrücklich gesagt. Vielmehr mitten aus diesem „weltlichen" Leben, aus Wirtschaft und Staat, kurz aus dem befreiten Menschheitsgefühl soll, unter dem wachsenden Einfluss menschlicher Wissenschaft und menschlicher Arbeit, das vertiefte Bewusstsein und die energische Bethätigung der Gemeinschaft erstehen; soll ein Gemeinleben sich gestalten, das in wirtschaftlich-rechtlicher Gemeinsamkeit nicht aufgeht, sondern auf ihrer Grundlage das ganze geistige Dasein des Menschen umspannt. Aber vielleicht wird eben damit das Leben der Gemeinschaft von selbst einen religiösen oder dem religiösen nächstverwandten Zug annehmen. Es braucht der Glut und Tiefe des Gefühls, nämlich des Menschheitsgefühls, des Unendlichkeitsgefühls, keineswegs zu entbehren; es mag darin selbst den neuen Mittelpunkt finden, in dem es geborgen ruht — sofern dem Menschen ein Ruhen gestattet ist. Denn der Mensch lebt nicht von der Vernunft allein; das unmittelbarere Leben des Gefühls fordert auch sein Recht und wird es sich immer zu schaffen wissen. Nur muss der Vernunft die Leitung und gleichsam die oberste gesetzgebende Gewalt im Menschenleben unbedingt verbleiben. Dafür wäre aber unter den gedachten Voraussetzungen die Gewähr gegeben.

Es ist keine Botschaft vom Himmel, die wir zu verkünden kommen: weder die alte noch etwa eine neue. Sondern es ist,

[1]) Wie sie in meiner früheren Schrift, zu meiner Verwunderung, von J. Baumann gefunden werden konnte (Gött. Gel. Anz. 1894, S. 689 f.). Dagegen ist einem anderen Kritiker, Jul. Duboc (Zukunft, Bd. VIII, S. 270) das Merkwürdigste an der Schrift gerade die Rückhaltlosigkeit erschienen, mit der sie von der Kirche selbst den Verzicht auf das Dogma zu fordern wagt!

was aus der Entwicklung der Menschheit hier auf Erde längst geboren, was von vielen der besten unseres Gesc Ziel bereits genannt und herbeigesehnt worden ist. Und es auch keiner Wunder und Zeichen aus einer andern das Ziel in dieser Welt verwirklicht darzustellen. Sond darf nur des einzigen mutigen Entschlusses der Mensch ihrer Menschenvernunft zu folgen: *Sapere aude!*

Archiv

17021

für

systematische Philosophie

in Gemeinschaft mit

Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Christoph Sigwart, Ludwig Stein und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Paul Natorp.

Neue Folge
der
Philosophischen Monatshefte.
III. Band.

Berlin.
Verlag von Georg Reimer.
1897.

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
ASTOR, LENOX AND TILDEN FOUNDATIONS.

Archiv
für
systematische Philosophie.

III. Band. 4. Heft.

Grundlinien einer Theorie der Willensbildung

(Fünftes (Schluss-) Stück)

Von
Paul Natorp in Marburg

§ 19

Form der willenbildenden Thätigkeit. Übung und Lehre.

Wir haben die Organisationsformen dargelegt, in welche alle Arbeit an der Erziehung des Willens sich einfügen muss. Es bleibt übrig, das Besondere dieser Erziehungsarbeit, wie sie innerhalb jener Organisationen und unter ihrer fortwährenden Einwirkung, aber unmittelbar durch Einzelne an Einzelnen vollbracht wird, zu erforschen und unter allgemeine Gesetze zu bringen. Und zwar fordert zuerst die Form der willenbildenden Thätigkeit eine eigene Untersuchung. Es fragt sich, in welcher allgemeinen Art vollzieht sich die Erziehung des Willens, was ist das Allgemeine des Thuns hierbei, von Seiten des Erziehers und von Seiten des Zöglings?

Man unterscheidet seit alter Zeit drei Factoren der Erziehung: erstlich die Natur oder Anlage des Zöglings; diese nehmen wir als gegeben; zweitens die Übung, und drittens die Lehre. Dass von diesen beiden die Übung, das unmittelbare Thun, vorangehen muss und durch die nachfolgende Lehre nur zum Bewusstsein ihrer selbst und damit zu grösserer Sicherheit und geregelterem Fortschritt gebracht wird, ist durch alles Frühere bereits so bewiesen, dass es nicht nötig ist hierbei zu verweilen. Aus der Übung muss

die Lehre, als praktische zumal, hervorwachsen, sonst hat sie keine Kraft. Sie wird selbst nur wollend begriffen, also muss man zu diesem Wollen schon vorbereitet sein; nur so kann sie dann umgekehrt das Wollen befestigen und vertiefen. Andernfalls mehrt sie nur den unnützen Ballast eines Wissens, das man mitschleppt, ohne es in Fleisch und Blut zu wandeln. Umgekehrt kann das Thun, und zwar von Anfang an, des Lichtes der Einsicht nicht entbehren, wenn es nicht auf Schritt und Tritt ins Unsichertappen und sein Ziel verfehlen soll.

Beide aber, Übung und Lehre, müssen, wenn sie erziehen wirken sollen, in einem und demselben Elemente der Gemeinschaft sich verbinden. Diese ist es gerade, die aus dem Thun die Lehre entwickelt. Das Zusammenthun fordert gegenseitige Verständigung des Voranschreitenden und Nachfolgenden, die durch die gute Gewohnheit, über den zu gehenden Weg voraus Klarheit zu suchen, endlich zur Verständigung mit sich selbst und damit zum eigentlichen Ursprung eines gebildeten Willens führt. Gemeinschaft ist aber das Element der erziehenden Übung und Lehre in formaler Hinsicht, ebenso wie sie material das Werk darstellt, dadurch die erziehende Übung und Lehre schrittweis der Vollendung entgegengeführt wird.

Hieraus wird nun eben das, worauf wir ausgehen, die Form der willenbildenden Thätigkeit, also der erziehenden Übung und Lehre, sich ableiten lassen. Übung im praktischen Sinne ist jedes erziehende Thun, praktische Lehre die erziehende Verständigung über ein Thun. Dass nun beides erziehend d. h. willenbildend sei, sind die bekannten drei Stücke erforderlich: es muss zunächst das Interesse angeregt, die erst dämmernd sich entwickelnden Triebkräfte durch Aufforderung, Reizung, Angebot geeigneter Objecte in Bewegung gesetzt, wie durch Anruf aus dem Schlummer geweckt; zweitens dem erwachten, zur Bethätigung drängenden Trieb die Einheit der Richtung, die Zielsicherheit, Sinn und Bedürfnis nach Regel und Gesetz eingeprägt werden; und eben damit drittens dem nunmehr bewussten Thun auch die Richtung auf durchgängige Einheit des Zieles, das Selbstbewusstsein der Idee aufgehen. Darin wäre das Werk der Erziehung vollendet, indem fortan der zur Freiheit entlassene, selbstbewusste Wille die

rechten Wege sich selber vorzeichnen würde, ohne des Führers zu bedürfen. Das Lernen zwar hört nie auf, aber die Belehrung durch Andre wird auf dieser Stufe Selbstbelehrung.

Dies Dreifache nun gestaltet sich in der Gemeinschaft, indem diese ganz in derselben Stufenfolge sich entwickelt und successiv vertieft. Die erste Stufe ist die der sinnlichen Abhängigkeit, in der sich die leicht bewegten, ihrer selbst kaum bewussten Triebe in enger Anschmiegung an den Willen des Führenden noch wie weiches Wachs biegen und formen lassen. Hier geht die Gemeinschaft noch völlig auf im unmittelbaren, zartesten gegenseitigen Mitempfinden, wie zwischen Mutter und Säugling. Im Momente ihrer reinen Gegenwart ist ihr Einfluss fast allmächtig; sie würde sich dagegen zu einer dauernden, auch in die Ferne wirkenden Kraft nicht emporbilden, wenn nicht mit wachsender Bewusstheit eine neue, anders geartete Beziehung sich bildete, die erst zu einem eigentlichen Miteinanderwollen führt. Hier ist schon ein freieres Verhältnis auf sich gestellter Personen, und anfangs überwiegt weit der Drang der Selbständigkeit. Das ist nun die eigentliche Krisis der Erziehung, dass jetzt der erstarkende Wille, ohne des Bewusstseins seiner Eigenheit verlustig zu gehen, ja gerade in diesem vollberechtigten Drang nach Selbständigkeit, doch seinen festen Halt findet an einem überlegenen Willen, dessen sicherer Führung er sich vertrauen kann; der, in dem Maasse, wie die nächsten, sinnlichen Bande sich lockern, scheinbar durch das lose luftige Wort die jugendliche Kraft zu zügeln und in die rechten Bahnen zu lenken weiss. Die Aufgabe ist indessen nicht so schwer, wie sie in abstracter Betrachtung erscheinen kann. Die sinnliche Verbindung reisst doch nicht plötzlich ab, sie hört in der That nie auf, sie lockert sich nur, indem schrittweise die Kraft des Selberwollens erstarkt. Und dann bildet sich, zugleich mit dem Bewusstsein der Selbständigkeit des eignen Wollens, normalerweise das Verständnis für ein ebenso selbständiges Wollen des Andern; das Selberwollen erstarkt am Mitwollen des Andern und mit dem Andern, und so entsteht, während die erste Art der Gemeinschaft zurücktritt, aber keineswegs verschwindet, zugleich eine neue, freiere und weitere, aber desto gesetzmässigere, gesetzbewusstere Gemeinschaft. Es ist jener natürliche Gemeingeist, wie ihn am deut-

lichsten eine Schule oder Schulklasse, die in gutem Zuge ist, erkennen lässt. Und damit ist dann auch der beste Grund gelegt für das Dritte: für eine solche Gemeinschaft der Willen, die auf reiner gegenseitiger Verständigung, also nicht auf Mitempfindung allein und dem Formalen des Mitwollens, sondern auf Mitvernunft, auf der gewinnenden Kraft der eignen Überzeugung ruht. Das aber ist die eigentlich erziehende Kraft des selbstbewussten sittlichen Wollens. Die Macht der Vernunft über den Willen erscheint nur dann, und ist in der That, schwach, wenn sie losgerissen von den beiden ursprünglicheren Triebkräften der Willenserziehung, Mitempfinden und Mitwollen, ins Spiel gesetzt werden sollte; findet sie dagegen durch diese den Boden schon bereitet, so kommt keine der anderen Kräfte an nachhaltiger Wirkung ihr gleich. Sie soll ja auch fürs Leben vorhalten, während jene allenfalls fürs Haus und die Schule ausreichen. Und selbst da wird die Kraft der Vernunft leicht unterschätzt; weil der Heranwachsende sich gerade gegen den Erzieher leicht in einer Oppositionsstimmung befindet, die eben der Ausfluss des wachsenden Selbstbewusstseins ist. Der gleichstehende und sich gleichstellende Kamerad, aber auch der Vater, der Lehrer, der es versteht, dem Heranreifenden zum Kameraden zu werden, wird durch überlegene Vernunft leicht eine fast unbestrittene Herrschaft üben.

Auch im Einzelnen der Erziehungsarbeit lässt sich wieder eine ähnliche Stufenfolge beobachten. Jeder Einzelact des erzieherischen Zusammenwirkens zerlegt sich natürlich in drei Schritte, die wir nennen wollen: Vorthun, Mitthun, Nachthun. Das Erste, was dem Erzieher obliegt, ist überall das Interesse weckende, zur Nachahmung reizende Beispiel oder Vorbild, das Zeigen und Vormachen. Es folgt das Wachen über das eigene Thun des Lernenden und unmittelbar eingreifende Nachhelfen; endlich das Nachprüfen und Nachthun des Zurückgebliebenen; ein neues Zeigen, aber unter veränderten Bedingungen, daher mit anderer Wirkung. Durch den Versuch, auch wenn er missglückte, ist die Aufmerksamkeit ganz anders rege geworden als zu Anfang, und die Kräfte vorbereiteter, nunmehr in der rechten Art einzugreifen. So stellen diese drei Stufen des Zusammenthuns einen natürlichen Kreislauf dar, der sich auf immer höherer Stufe wiederholt und so einen andauernden

streng gesetzmässigen Fortschritt ermöglicht. In denselben drei Stufen gliedert sich denn auch die Mitthätigkeit des Lernenden: sie beginnt mit dem noch fast passiven Merken auf das Vorgethane. Es ist allerdings nicht ein blosses uninteressiertes Beobachten, sondern ein mehr und mehr interessiertes, endlich bis zum Willensentschluss sich interessierendes. Auf zweiter Stufe verknüpft sich mit dem Wagnis des Selberthuns vielleicht anfangs noch ein ängstliches Ausschauen nach Hülfe, dann, indem vom ersten kleinen Erfolg an der Mut wächst, wird die Hülfe und das Ausschauen nach ihr mehr und mehr verworfen, bis es schliesslich Überwindung kostet, sie überhaupt anzunehmen. Umso mehr will auch das Dritte gelernt sein: dass man sich geduldig der Kritik unterzieht und zum Bessermachen des Verfehlten willig ist. Das Ziel ist, dass man selbst an der eignen Leistung Kritik üben, sich selber unbefangen beurteilen und berichtigen lernt. Es sind die wesentlichen drei Momente der Lehrfähigkeit von Seiten des Erziehenden, der Gelehrigkeit von Seiten des Zöglings, nämlich insofern beides, das Lehren wie Lernen, am Willen liegt. Durch sie werden die drei Grundfactoren des Wollens: Trieb, Zielsetzung und praktische Selbsterkenntnis, im geregelten Fortgang der Erziehungsarbeit fortwährend in Übung gesetzt und also entwickelt.

So also vollzieht sich in fortschreitender Vertiefung und Erweiterung der praktischen Aufgaben der sichere Fortschritt von der Heteronomie zur Autonomie. Besonders im beurteilenden Rückblick auf das Gethane weitet und klärt sich schrittweis die Absicht selbst; die Unzufriedenheit mit dem Geleisteten wird zum immer schärferen Sporn des Fortschreitens. Daraus allenfalls erklärt sich das oft übertriebene Gewicht, das man in der Willenserziehung aufs Bereuen gelegt hat. Der positive Sinn dieser Unzufriedenheit ist aber, dass sich die Unendlichkeit der Aufgabe der Willensbildung enthüllt, während der Process des Fortschreitens in seinen „formalen Stufen" klar übersehbar bleibt.

§ 20
Autorität und ihre Hülfsmittel.

Der dargelegte formale Stufengang der Erziehung des Willens bietet die Grundlage der Verständigung über einige Begriffe, deren

Behandlung man in einer irgend vollständigen Theorie der Willensbildung jedenfalls erwartet, da sie in der bisherigen Pädagogik des Willens eine fast unbestrittene Führerrolle gespielt haben: der Begriffe von Befehl und Gehorsam, geübter und empfundener Autorität, als Helfern der Willenserziehung, und ihren Helfershelfern Lob und Tadel, Lohn und Strafe. Oft genug hat man darin fast das Ganze der Willensbildung in formaler Hinsicht gesehen. Die Geschicklichkeit zu befehlen und Gehorsam zu finden, Autorität zu gewinnen und zu behaupten, Lob und Lohn, Rüge und Strafe wirksam auszuteilen, gilt als die eigentliche Haupttugend des Erziehers, und ein geeignetes Verhalten des Zöglings dagegen als seine Haupttugend, als sicherstes Kennzeichen des Wohlerzogenen. Und doch ist offenbar, dass das Leben des Erzogenen nicht im Gehorchen, im blossen Wollen dessen, was ein Andrer vorgewollt hat, aufgehen kann, sondern vor allem die Fähigkeit erfordert, selbst zu wollen und recht zu wollen, ohne dass einer es vorgemacht hat. Vielleicht erklärt sich diese übertriebene Schätzung der Autorität aus der schon bemerkten Eigenheit der zweiten, für die Thätigkeit des Erziehers, besonders in der Schule, wichtigsten Erziehungsstufe: dass, nachdem das eigene Wollen einmal erwacht ist, zunächst naturgemäss der Trieb vorwaltet, sich vom Willen des Andern, zumeist von dem so anspruchsvollen Willen des bestellten Erziehers loszumachen, während doch dem eignen Wollen noch die Kraft fehlt, auf sichere Leitung verzichten zu können. Da sieht denn der Erzieher leicht nur das Eine: dass er die Zügel der Regierung fest in Händen halten muss, und erkennt darin seine nächste, wenn nicht seine einzige Aufgabe, was die Leitung des Willens betrifft.

Seine Aufgabe ist es ohne Zweifel. Denn der Wille muss in der That geleitet werden, so lange er nicht sich selber leiten kann. Es muss der Begriff einer Verpflichtung gewonnen werden, der man unterliegt auch ohne eignes Wollen und Verstehen. Äussere Regelung ist unerlässlich notwendig in jedem menschlichen Zusammenwirken; und es ist notwendig sich in zwingende äussere Ordnungen frühzeitig zu gewöhnen. Diese Eingewöhnung ist, wie wir durchweg anerkannt haben, sogar ein wesentlicher Factor der Willenserziehung, und zwar der beherrschende auf einer bestimmten

mittleren Stufe zwischen sinnlicher Abhängigkeit und sittlicher Freiheit, reiner Heteronomie und reiner Autonomie.

Das dürfte das Zutreffendste sein, was zu Gunsten der Notwendigkeit äusserer Autorität, also auch wohl der äusseren Mittel, die man zu ihrer Aufrechthaltung ins Spiel setzt, gesagt werden kann: dass ein Bewusstsein der Verantwortlichkeit nicht nur gegen sich selbst, gegen das Gesetz in der eignen Brust, sondern auch nach aussen, gegen den Andern, gegen das Gesetz der Gemeinschaft, in der man lebt, dadurch geweckt wird. Das ist in der That so wichtig, dass man — vorausgesetzt es sei durch die gedachten Mittel und *nur* durch sie zu erreichen — selbst einigen Schaden in andrer Absicht dagegen in den Kauf nehmen müsste. Der Erzieher darf vom Zögling verlangen, dass er das und das thut, er ist es schuldig; es geht nicht ihn allein, sondern den Andern mit an, wenn er es unterlässt oder Gegenteiliges thut; es bleibt alsdann etwas gutzumachen. Auch genügt dazu nicht irgend eine aus freiem Ermessen etwa übernommene Leistung, geschweige gute Worte und gute Miene zum bösen Spiel, wie das Kind so gern glaubt, sondern der, dem es verantwortlich ist, hat zu bestimmen, was dazu hinreicht, er hat nach dem Grundsatz des Gleich um Gleich über den Schuldigen auch gegen seinen Willen zu verfügen. Das alles hat Sinn und Wert, und wenn es dem hartnäckig Widerstrebenden oder auch nur Schwerfälligen hin und wieder etwas derb zu Gemüte geführt werden muss, so ist das vielleicht zu bedauern, aber nicht zu ändern, und dient schliesslich zu seinem eignen Besten. Aus solchen Gründen ist die Strafjustiz in der häuslichen und Schulerziehung wie in der grösseren Erziehung der bürgerlichen Gemeinschaft unentbehrlich und heilsam.

Aber zum wenigsten muss man sich klar machen, dass die *rohen sinnlichen Mittel*, die dem Erzieher so bequem sind, die beabsichtigte Wirkung *fast sicher verfehlen*, und dass sie dabei das ganze Verhältnis zwischen Erzieher und Zögling zu trüben und auf ein niederes Niveau herabzudrücken drohen. Alles kommt doch darauf an, dass der *Begriff* gewonnen wird: ich habe eine Forderung an dich, die irgendwie eingelöst werden muss. Wo das nicht erreicht wird, sind alle drastischen Mittel der Zucht vergeblich; gerade die drastischen Mittel aber verfehlen diese

Wirkung am sichersten, weil sie allem Begriff gar zu fern stehen. Ihr Sinn wird nicht verstanden, die Strafe wird ganz anders genommen, als sie gemeint ist. Das Kind versteht am Ende nur: man ärgert sich gegenseitig, und der Stärkere behält die Oberhand. Das wird im Eifer, das Haus- oder Schulregiment aufrechtzuhalten, leicht übersehen. Man nimmt den sichtlichen Erfolg der augenblicklichen Bändigung der Widerspänstigkeit für einen Sieg der Erziehung, zu dem so viel gehört und der sich so schwer beurteilt.

Der Hauptfehler liegt darin, dass man sich begnügt, das Thun des Zöglings in die Richtung zwingen zu wollen, die man für notwendig hält, während man den wesentlichsten Factor, der allein auch das Thun dauernd sichert, das eigne Wollen und Einsehen nicht nur zu wecken versäumt, sondern durch sein blindes Dreinfahren geradezu verhindert. Verpflichtung besteht auch ohne Einsicht und Wille des Verpflichteten. Aber dennoch hat man, wo es sich um Erziehung handelt und nicht um blosse Regierung, die aufs Erziehen verzichten zu können meint, durchaus Unrecht, nicht auf Einsicht und Willen, sondern lediglich auf Durchsetzung der Forderung hinzuwirken. Man verkennt damit gerade den echten Sinn von Autorität und Gehorsam. Gehorsam ist notwendig, aber er ist auf keiner, auch nicht auf der untersten Stufe der Erziehung identisch mit Willenlosigkeit, mit Verzicht auf eignen Willen. Er bedeutet im Gegenteil den allgemeinen Willen, seinen Willen im Besondern dem des Führenden, weil Besserwissenden unterzuordnen. Das ist der allein achtbare Grund der Autorität: die Anerkennung, dass der Führer besser bekannt sein muss mit dem Weg, den man zu gehen hat. Dies Zutrauen ist vom Geführten, so lange er selbst des Weges unkundig ist, zu verlangen, anders könnte er auch nicht zu der Höhe geführt werden, von der er den Weg überschauen und so lernen kann, sich künftig selber zu führen. Wie aber ist diese Autorität zu gewinnen? Dadurch allein, dass der Geführte in der Führung selbst deren Richtigkeit verspürt, nämlich am Erfolg, am eigenen Fortschreiten sie unwidersprechlich erfährt. Ohne das ist keine Autorität rechtmässig begründet oder zu erzwingen. Das aber gelingt nur im gemeinsamen, von Anfang an als gemeinsam bewussten Thun, wie es oben geschildert wurde. Durch abstracte

Lehre kann die Überzeugung, dass man Gehorsam schulde, nicht eingepflanzt werden, oder doch nur eine solche Überzeugung, die neben dem Thun hergeht, eine Überzeugung *in thesi*, aber nicht *in praxi*.

Dasselbe gilt von den besonderen Mitteln der Autorität, Lob und Tadel, Lohn und Strafe. Schon das blosse, begleitende oder nachfolgende Urteil: dies ist recht gethan, das verkehrt, ist ohne Wert und Wirkung, wenn es nicht eben das ausspricht, was der Zögling, aufmerksam gemacht, sich selber sagen muss, wenn nicht das Urteil in seinem eigenen Gefühl so vorbereitet ist, dass eben bloss die Bestätigung des Führenden hinzuzukommen braucht, um es zu ganzer Festigkeit der Überzeugung in ihm zu bringen. Das ist zugleich der Weg, das Selbsturteil so zu entwickeln, dass es endlich ganz an die Stelle des fremden Urteils treten kann. Die blosse autoritative Erklärung dagegen, der die eigne Einsicht des Zöglings gar nicht entgegen kommt, wirkt in erzieherischer Hinsicht nichts oder Verkehrtes. Vollends der ganze Gefühlsbeisatz, Scham und Stolz, Erhebung und Erniedrigung ist, wenn auch kaum vermeidlich, doch wahrlich nicht zu suchen und gar durch künstliche Mittel zu verstärken; er stört weit mehr als er fördern kann. Man sollte dabei nie verweilen, sondern sogleich zum Berichtigen des Verfehlten, oder andernfalls zu neuen, grösseren Aufgaben übergehen. Dann würde bald erreicht sein, dass Lob und Erhebung genug das einfache Fortschreiten, Tadel und Erniedrigung die Notwendigkeit des Nocheinmalmachens ist. So wäre dem Über- und Untermut zugleich gewehrt; der Wille übernimmt das Steuer, und der Gefühlssturm hat zu schweigen. Jedes Lob also und jeder Tadel ist vom Übel, ist ein ungerechtes Spiel mit der Seele des Kindes, dessen klares Ziel nicht das Bessermachen ist. Die Sache teilt Lob und Lohn, Tadel und Strafe aus mit einer unerbittlichen Gerechtigkeit, wie der gerechteste Erzieher es nicht vermag; er bescheide sich denn, allein die Sache reden zu lassen.

Insbesondere ist jedes neben der Sache hergehende Belohnen und Strafen verfehlt. Die unerbittliche Klarstellung: das ist recht gethan, das verkehrt, und die daraus folgende Pflicht, das Verfehlte zu bessern, im Rechten fortzuschreiten, muss an sich genügen. Entweder das Kind begreift das und hört nur ausgesprochen, was sein eignes Bewusstsein ihm bestätigt; dann bleibt für Lob und

Lohn, Tadel und Strafe eigentlich nichts Ernsthaftes mehr zu erreichen übrig. Auch nicht, was man so gern vorwendet, das tiefere Haften im Gemüt. Das wird nur in künstlicher, äusserlicher, in der That sehr unsicherer Weise erreicht. Die Eindrücke augenblicklicher Gefühlsstürme haften weit weniger als man denkt: während die Erprobung der gewonnenen Erkenntnis im entschlossenen neuen Thun sie bald zu unverlierbarer Festigkeit erstarken lässt. Oder aber, der Sinn und Grund der Strafe oder Rüge wird nicht begriffen, ja vielleicht bäumt sich das Gefühl des Gestraften oder Getadelten mit mehr oder weniger Recht dawider auf; und das ist ja der Fall, wo man Rüge und Strafe oft ins Ungemessene zu steigern pflegt. Aber gerade dann verfehlt sie am meisten ihren Zweck. Man bricht vielleicht den Trotz, aber pflanzt keinen besseren Willen. Und wahrscheinlich bricht man auch den Trotz nicht, sondern erhöht ihn vielmehr und drängt nur seine offene Ausserung für diesmal zurück, was nicht einen Sieg, sondern eine Niederlage der Erziehung bedeutet, und erst recht jeden Zugang zum Gemüt des Zöglings versperrt.

So ist der Beitrag, den die Strafjustiz zur Erziehung leistet, in jedem Fall sehr mittelbar und im allgemeinen unsicher genug. Sie kann zwar, zumal in dem regelmässigen Betrieb einer Schule und unter so manchen erschwerenden Umständen, deren die Organisation der Volksbildung bisher nicht Herr geworden ist, nicht ganz entbehrt werden. Aber wenigstens wäre zu wünschen, dass sie so wenig als möglich thatsächlich zur Anwendung käme. Das Strafgesetz sollte mehr nur theoretisch, als freilich notwendiger Begriff, dastehen, während man beiderseitig bemüht ist, seine faktische Anwendung so viel als nur möglich entbehrlich zu machen. Und es ist möglich, wo von frühster Stufe an der Sinn der Gesetzlichkeit geweckt ist. Ein normales Kind ist dafür von früh auf empfänglich. Es fühlt die Überlegenheit und Notwendigkeit des Gesetzes, lange bevor es den Begriff davon hat; wie sollte es nicht auch den Begriff fassen, sobald es die Reife dazu hat? [1])

1) Zur Ergänzung sei noch verwiesen auf den Aufsatz: „Zur Frage der körperlichen Züchtigung in der Schule“ (in der Monatsschrift „Die deutsche Schule,“ her. v. Rob. Rissmann. Berl., Lpz. u. Wien, Klinkhardt. 1. Jahrg. 5. u. 6. H. S. 271. 344), wo auch allgemeinere, die Schulstrafen betreffende Fragen berührt werden.

§ 21
Sittliche Lehre.

Das bisher Gesagte galt von der Übung und Lehre gemeinsam, als Mitteln der Willenserziehung; mehr aber von der ersteren. Es soll denn jetzt noch das Eigentümliche der Lehre in formaler Hinsicht erwogen, und damit zugleich der Übergang zur materialen Betrachtung der Erziehungsarbeit gemacht werden. Das Materiale der Willensbildung findet seinen natürlichen Ausdruck im Inhalt der praktischen Lehre, obwohl es sich ebenso auf die Übung bezieht. Denn in der Materie müssen beide sich decken.

Im Zusammenthun, im Zeigen, Helfen und vornehmlich Berichtigen geht aus der Übung die Lehre hervor. Sie ist daher anfangs nur die wörtliche Erklärung dessen, was vorgethan wird, um nachgethan zu werden. Es ist aber der Lehre eigen, sich aus dieser unmittelbaren Verbindung mit dem Thun in dem Maasse zu lösen, als die Ziele des Thuns weiter und weiter hinausrücken und so eine complexere Erwägung der Zusammenhänge von Mitteln und Zwecken notwendig wird, während gleichzeitig die unmittelbare Übung den Grad von Festigkeit erreicht haben muss, dass sie für sich selbst der Lehre kaum mehr bedarf. Eben damit kann nun die Gefahr entstehen, dass die Lehre sich von der Übung überhaupt loslöst. Sie scheint leicht in dieser Loslösung sich als Theorie erst zu vollenden. Aber desto unwirksamer wird sie für die Praxis. Vor dieser Gefahr ist daher nachdrücklich zu warnen.

Soll die Lehre im rechten Sinne praktisch sein, d. i. von der Übung ausgehen und zu ihr zurückkehren, so muss sie der logischen Form nach Induction sein. Nun genügt als Grundlage einer zulänglichen Induction freilich nicht die eigene Übung und unmittelbare Erfahrung des Zöglings; sie ist vielmehr, nach Herbarts richtiger Vorschrift und der guten Praxis aller Zeiten, zu erweitern durch Unterricht. Aber um so wichtiger ist es, dass im Unterricht selbst die Anknüpfung an die eigene Erfahrung und schliesslich an die Übung immer gewahrt bleibt, dass auch das Fernste, das die Lehre bloss mitteilend in den Gesichtskreis des Lernenden rückt, mit dem Nahen in continuirliche Verbindung tritt. So greift

hier der Unterricht, auch nach der Intellectseite, in die Willenserziehung tief ein; insoweit bleibt Herbart im Recht; aber doch eigentlich nicht nach dieser Seite geht er uns hier an. Sondern darauf kommt vielmehr alles an, dass die Lehre praktisch werden, dass sie den Willen bewegen muss. Und dazu genügt nicht, wie Herbart zu glauben scheint, eine blosse, thunlichst systematische, nach Einheit und Ganzheit strebende „Darstellung" der vielgestaltigen Materie, auf die dann die Abstractionsarbeit sich stützen kann. Aus solcher Darstellung und der dadurch bewirkten „Bildung des Gedankenkreises" folgt eine Wirkung auf den Willen ohne weiteres noch nicht. Sondern diese Wirkung ist ganz und gar dadurch bedingt, dass, was der Zögling aus eigner Erfahrung und Übung kennt, in die Mitte tritt, alles Andre aber sich damit in stetigem lückenlosem Fortschritt verbindet, und so zum Bewusstsein kommt als etwas, das künftig einmal auch in Übung kommen wird, wenigstens kommen könnte.

Das hat, klarer als alle, Pestalozzi begriffen, und er ist davon ganz durchdrungen. Ihm danken wir denn auch die belehrendsten Muster einer dieser Forderung genügenden Darstellung. Denn genau die eben beschriebene Aufgabe ist es, die der grosse „Menschenmaler" [1]) in „Lienhard und Gertrud" sich gestellt und, vorzüglich im ersten Teil, in einziger Weise gelöst hat. Er schreibt mit vollem Bewusstsein für einen ganz bestimmten Lebenskreis, für scharf begrenzte, gegebene Bedingungen. In dieser Begrenzung allerdings strebt er nach einer in gewissem Maasse erschöpfenden Lösung der Aufgabe, die denn freilich nicht durchweg erreicht ist, und ihn aus dem anfangs aufs glücklichste innegehaltenen Ton der reinen Erzählung mehr und mehr in den der abstracten Lehre fallen lässt. Im Schlusswort seiner „Fabeln", die in andrer Richtung ein nicht minder merkwürdiges Muster bieten, hat Pestalozzi das schlichte Geheimnis seiner Darstellungsart ganz klar ausgesprochen. Er sei nichts weniger als ein unbedingter Feind und Verächter einseitiger Ansichten, er glaube im Gegenteil, Glück und Segen von Millionen Menschen hänge wesentlich von der stillen Reifung und inneren Vollendung einseitiger

1) S. die erste seiner „Fabeln".

Ansichten ab. Einseitige, aber von vieler Anschauungswahrheit unterstützte und belebte Darstellung sei nämlich gerade geeignet ein tiefgreifendes Fundament einer richtigen und soliden Ansicht des menschlichen Lebens zu gewähren. So schimmere aus der einseitigen Hervorkehrung des Schlechten, Tierischen im Menschen (in seinen Tierfabeln) das Edle und Erhabene der Menschennatur mit desto lebendigerer Kraft hervor. — Also die Einseitigkeit bezieht sich nur auf den Ausgangspunkt; die rechte Durchdringung einer Einzelansicht führt aber gerade auf das „Fundament" in einer vertieften Anschauung der „Menschennatur", die die Einseitigkeit überwindet.

Im Grunde ist es das Geheimnis aller Darstellung, die je in der Erziehung eine tiefe und allgemeine Wirkung gethan hat. Ein neuerer Pädagog (Felix Adler) will die sittliche Unterweisung ganz auf drei klassische Darstellungen gründen: Märchen und Fabeln auf kindlichster Stufe, dann eine kleine Zahl biblischer Historien, endlich Homer. Die Auswahl im einzelnen und die Anordnung im ganzen ist anfechtbar, aber hingewiesen ist damit allerdings auf höchst bedeutende, vielleicht die bedeutendsten Typen einer solchen Darstellung, wie wir sie fordern. Nur sind wir der Meinung, dass jedes neue Menschenalter die Aufgabe wie von vorn an zu lösen hat. Es kann das Überkommene mitverwerten, aber darf nie glauben damit auszureichen. Immer bleibt jenen klassischen Mustern, gerade in ihrer Abweichung von der nächsten Erfahrung, ein vorzüglicher idealisirender Wert; und sie tragen das Ihre dazu bei, die Anschauung zu erweitern und damit die Induction auf eine breitere Grundlage zu stellen. Aber ohne geeignete Vermittlung können sie für unser Leben nicht volle Realität gewinnen, und diese Anknüpfung an das Leben selbst ist nicht nur auch eine Aufgabe, sondern die erste von allen, wie Pestalozzi erkannt hat; es fehlt sonst die in Pestalozzis Sinn „elementare" Grundlage, auf der erst jenes Andre alles sich aufbauen kann. Das Ziel allerdings ist ein noch grösseres: Geschichte. Geschichten aber müssen den Anfang machen, und zwar die kindlichsten.

Was ist denn „eine Geschichte", und was „Geschichte"? „Eine Geschichte" nennen wir, nicht jede beliebige menschliche Erfahrung, sondern eine solche, die etwas Typisches hat, die ein

charakteristisches Erlebnis darstellt, und durch Conflict und Lösung sich zum geschlossenen Ganzen abrundet; eine Handlung, der Form nach von übersehbarem Umfang und strenger teleologischer Einheit, dem Inhalt nach irgend ein wesentliches Stück praktischer Lehre zur Anschauung bringend. Das Moment des Conflicts hat dabei nicht bloss die Bedeutung, die Aufmerksamkeit mehr zu fesseln, sondern auch, die begriffliche Lehre vorzubereiten. Die nie bestrittene Wahrheit kommt weniger zum Bewusstsein. Wie ein Leben ohne Kampf überhaupt keiner Lehre bedürfte, so würde es auch keine erteilen; der Streit ist, wie der Vater der Dinge, so der Lehrmeister ihrer Erkenntnis. Es ist somit nicht bloss eine ästhetische sondern allgemein erzieherische Notwendigkeit, die ihm in der belehrenden Erzählung seinen Platz anweist. „Geschichte" aber ist das im grossen, was Geschichten im kleinen. Zu der grossen „Fundament"-Ansicht, dass man kein Einzelner ist, sondern der Gemeinschaft, zuletzt keiner kleineren als der der Menschheit angehört, soll der Heranwachsende geführt werden. Von allem, was hierüber an anderer Stelle [1]) gesagt ist, finde ich nichts zurückzunehmen; auch der Verfolg gegenwärtiger Betrachtung wird darauf wiederum führen.

Die „Lehre" selbst aber aus der Geschichte und den Geschichten herauszuholen, ist Abstractionsarbeit wie jede andre, und so sei darüber nichts weiter bemerkt, als dass man sie nicht in die Geschichtserzählung selbst sich voreilig eindrängen und so deren reine Wirkung als Erzählung stören lassen, und dass der Lernende selbst sie vollziehen muss.

Die Grundrichtungen der Abstraction aber müssen voraus gegeben sein; man muss sich auf ein schon bekanntes Grundgerüst sittlicher Lehre schon beziehen können. Ein solches kann auch, nachdem einige gut ausgewählte praktische Grundwahrheiten gewonnen und die notwendigsten Vorbegriffe an diesen klar gemacht sind, mit Leichtigkeit aus solchen entwickelt werden.

Damit treten wir der materialen Betrachtung der praktischen Lehre schon einen Schritt näher. Wir unterscheiden Gestaltung des Werks und Gestaltung der Persönlichkeit. Das Erstere entspricht am nächsten dem, was man sonst Güterlehre

1) Religion innerhalb der Grenzen der Humanität; bes. S. 11 ff. 93 f.

genannt hat, wobei man nur unter Gütern nicht Genussobjecte, sondern Hervorzubringendes verstehe. Im höheren Sinne ist es die ideelle Gestaltung einer Willenswelt (Welt der Zwecke, § 2), und zwar in der Gemeinschaft, also identisch mit dem Inbegriff der sittlichen Aufgaben. Dann ist aber das Andre, der Aufbau der sittlichen Persönlichkeit, eigentlich nur ein Teil davon; jedoch der Teil, der den Einzelnen zu allernächst angeht und in seiner sittlichen Arbeit naturgemäss obenan steht. Denn erst muss man ein ordentlicher Mensch sein, ehe man es wagen darf, sich, als wäre man mit sich schon im Reinen, um allerlei Fernerliegendes zu kümmern. Die erziehende Übung vor allem hat jedenfalls dies nächste Ziel, die Persönlichkeit zu entfalten und ihr Gestalt zu geben.

Deswegen ist für die sittliche Unterweisung der Gesichtspunkt der Tugendlehre allerdings der erste. Dann aber muss doch die Frage nach der Sache, die der sich ihr widmenden Person erst Wert giebt, an Gewicht und Bedeutung mehr und mehr vortreten. Es ist nicht gut, wenn das zurückgeschoben und die sittliche Lehre ausschliesslich auf ein System von Tugenden gegründet wird (wie z. B. bei Adler). Soll man etwa das Kind lehren, die Eltern ehren und den Geschwistern sich liebreich erweisen, so bedarf es dazu freilich vorerst keiner weither geholten Begründung. der Grund dazu ist normalerweise im Kinde gelegt, und es ist nur nötig, was ihm in eigner Seele lebendig ist, durch ausdrückliche Lehre auch zu hellem Bewusstsein zu bringen. Aber weiterhin wird wenigstens der Heranwachsende doch wohl auch nach der Begründung fragen. Dann zeige man den Aufbau des sittlichen Vereins der Familie und ihre Notwendigkeit im Zusammenhang der Organisationen menschlicher Gemeinschaft überhaupt; und so durchweg. Es ist daher einseitig, die zu Grunde gelegten Stoffe, seien es biblische Geschichten oder Gesänge des Homer oder was sonst, für die sittliche Lehre allein unter dem Gesichtspunkt der Tugendlehre auszunutzen, da es so nahe liegt, auch die Lebenskreise, die Gemeinschaftsformen, und die daraus erwachsenden sachlichen Pflichten daran aufzuzeigen. Ist aber diese Betrachtung einmal eingeführt, so ordnet sich jede bloss individuelle Ansicht des Sittlichen ihr notwendig unter. Die Sache

tritt beherrschend voran, und die Aufgabe der reifenden Persönlichkeit wird es, sich zur Höhe der Sache zu erheben (vgl. § 7).

Aus ähnlichen Erwägungen können wir auch von der bequemen Einteilung der Pflichten in solche gegen sich selbst und gegen Andre keinen Gebrauch machen. Pflicht gegen Gott, das wäre noch das Zulässigste; es erhebt wenigstens über das Ich und Du und zwar ohne die Persönlichkeit überhaupt aufzuheben. An sich aber besteht sittliche Verpflichtung einzig gegen das sittliche Gesetz oder, will man etwas Concreteres, gegen die „Menschheit in der eignen Person und in der Person jedes Andern". Damit ist aber schon auf das sachliche Fundament, auf die ewige Aufgabe, „Menschheit" an seinem Teile auferbauen zu helfen, hingewiesen und über die blosse Personalbeziehung, die allenfalls nur eine rechtliche, keine sittliche Verpflichtung begründen würde, hinweggeschritten.

Aber man soll doch Individuen, individuelle Charaktere, nicht allgemeine „Menschen" bilden? Es sind doch werdende Individuen, die der Erzieher vor sich hat, mit bestimmten, individuellen Anlagen, begrenzten Entwicklungsmöglichkeiten, oft überaus früh ausgeprägter Eigenart? — Ohne Zweifel ist selbst der Säugling schon eine kleine, oft sehr geschlossene Individualität, und das Kind in dem Alter, wo ein eigentlicher geistiger Verkehr erst anhebt, in vieler Beziehung ein schon ganz fertiger, kaum mehr zu wandelnder Charakter. Allein eben das bestätigt ja nur, dass Individualität durchaus auf eigenem Grunde erwächst, also nicht Erziehungszweck sein kann. Was an ihr Gutes ist, bedarf gerade umso weniger der besondern Pflege, je mehr es individuell ist. Übrigens ist auch ihr Bestes nur einseitig gut, sonst wäre es eben nicht individuell. Nun ist diese Einseitigkeit allerdings zulässig, denn es ist dem Menschen einmal nicht gegeben, alles gleich gut zu vermögen, und es ist besser, dass das, wozu einer vorzugsweise taugt, auch vorzugsweise in ihm zur Entwicklung kommt, als dass er sich fruchtlos müht an Aufgaben, die im Bereiche seiner Natur nun einmal nicht liegen. Aber selbst die berechtigte Eigenart wird fast mehr dadurch entwickelt, dass sie bestritten wird, als dass man ihr allzu sehr entgegenkommt; gerade gegen Widerspruch wird sie sich desto energischer in sich zu befestigen streben. Schliesslich aber bleibt Individualität immer auch Schranke, und

es ist durchaus sittlich notwendig, dass sie als Schranke zum Bewusstsein kommt; dadurch wird nicht die Eigenart selbst zerstört, aber dem Dünkel der Eigenart gesteuert. Das kann aber nicht wirksamer geschehen als durch unbedingte Voranstellung der Sache, d. i. der Gemeinschaft, die jede gute Eigenart gelten lässt und in ihren Dienst nimmt, jeder unrechten Prätention der Individualität aber mit unwidersprechlich höherem Ansehen gegenübertritt, ihr zu Diensten zu sein sich unbedingt weigert.

Zur Zielbestimmung der pädagogischen Thätigkeit also taugt die Individualität nicht; sie ist für sie durchaus nur verfügbares Material. Allerdings muss der Erzieher sie kennen und seine Einwirkung danach einrichten. Bildet diese sich, so wie wir angenommen haben, in ständiger sich gegenseitig verstehender Gemeinschaft des Erziehers und Zöglings, so ist keine Gefahr, dass es daran mangle, sondern es bedarf weit mehr der Warnung, der Individualität nicht zu viel nachzugeben und nie die Sache dagegen zurückstehen zu lassen.

§ 22.

Materie der praktischen Übung und Lehre. Erste Stufe: Hauserziehung.

Auf Grund alles Vorausgeschickten versuchen wir nun zu zeigen, wie in concreter Gemeinschaft von Stufe zu Stufe der Mensch sich bildet zur Gemeinschaft, zur Teilnahme an dem unendlichen Process, in dem die Gemeinschaft der Menschen und mit ihr ein menschliches Leben sich gestaltet.

Der untersten Stufe, der Hauserziehung (§ 16), gehört das Gebiet der dritten der individuellen Tugenden und die dieser entsprechende Seite der Tugend der Gemeinschaft zu. Es ist das Gebiet der „Reinheit", oder der sittlichen Regelung des Trieblebens in Arbeit und Genuss, damit aber der ökonomischen Thätigkeit im früher bestimmten, umfassenden Sinn. Die natürliche Stätte der Erziehung nach dieser Richtung ist das Haus, in dem allein auch die entsprechende Art der willenbildenden Thätigkeit sich rein in ihrer Eigenheit entfalten kann.

Es ist zwar eigentlich noch nicht Wille, was auf dieser Stufe entwickelt wird, sondern erst die rechte Disposition zur Willensbildung,

die dafür geeignete Triebrichtung. Aber gerade dass hier der rechte Grund gelegt wird, ist von der grössten Wichtigkeit. Die seelische Entwicklung steht hier noch im unmittelbarsten Zusammenhang mit der physischen. Die leibliche Fürsorge für das Kind und das so früh sich entwickelnde Verständnis dieser Fürsorge in ihm selbst, in der wortlosen Zwiesprache zwischen Mutter und Säugling, das ist, wie Pestalozzi gesehen, das erste, grundlegende Bildungselement des Willens, wenn auch grundlegend nur im Sinne der günstigen Bereitung des Bodens. Indem das zarte, so ganz physische und doch so ganz seelische junge Menschlein dies mit oft schon sehr bestimmtem und starkem Gefühl ergreift und sich fest der mütterlichen, bald auch der väterlichen und geschwisterlichen Sorge und Zärtlichkeit anschmiegt, tritt es in jene sinnliche Führung ein, die wir als erste Stufe erziehender Gemeinschaft erkannten. Ausschliesslich hierauf beruht die erste Gestaltung der Liebesbeziehungen zur Umgebung, welche die wesentlichste Vorbedingung für die ganze psychische Weiterentwickelung besonders in ethischer Richtung, d. h. eben in der Richtung der Gemeinschaft ist. Auch die Ordnung des Affectlebens liegt für diese Stufe fast allein hierin. Wo es an Verständnis und liebender Fürsorge nicht fehlt, wird selbst ein schwierig angelegtes Kind sich von Hülfe gegen die hier drohenden ernsten Gefahren nie verlassen finden. Das gilt freilich nicht bloss vom zarten Alter, es gilt, nur nicht mehr als Einziges, sondern neben den neu hinzutretenden Factoren, durch die ganze Kindheit hindurch. Ja noch Jungfrau und Jüngling wahrt sich wohl in keuscher Heimlichkeit einen Rest davon, den kaum die Mutter wissen oder ahnen darf, noch weniger der Vater, am wenigsten die Geschwister, denn freilich würde es als fehlerhafte Weichheit empfunden, sobald es sich vordrängen und irgend ein Recht für sich in Anspruch nehmen wollte.

Dem mehr passiven Verhalten in allen genannten Beziehungen tritt dann bald ein entschieden selbstthätiges Moment zur Seite in der, nach dem ersten schweren Anfang rasch fortschreitenden Übung der Sinnes- und Muskelthätigkeit, an deren Ausbildung der werdende Wille aufs stärkste beteiligt ist und also seine Kräfte daran stählt und vielseitiger entfaltet. Der grosse Fortschritt liegt hier in der bestimmten, mehr und mehr bewussten Richtung der sinn-

lichen wie motorischen Bethätigung aufs Object, während in den zuvor erwogenen Beziehungen alles in der Subjectivität des Fühlens beschlossen bleibt, allenfalls, als Mitfühlen, sich auf die fremde Subjectivität zugleich erstreckt. Mit jener Objectbeziehung ist aber schon der entscheidende erste Schritt vom Trieb zum Willen gethan, dessen Eigentümlichkeit ganz in der bewussten Objectivirung liegt. Dem Umfang nach ist es ein sehr mächtiger Teil der kindlichen Entwicklung, der hierher gehört. Die ganze, so viel umfassende Übung des Blicks, des Gehörs, des Getasts, der Körperbewegungen im Greifen und Gehen, die Combination der Sinnes- und Muskelübung in dem allen und besonders im Sprechenlernen liegt auf diesem Gebiet. Überall geht hier mit der Bildung des Verständnisses die des Willens Hand in Hand.

Das alles ist nun zunächst freies Spiel der zur Bethätigung drängenden Kräfte, ohne (wenigstens bewusste) Zweckbestimmung. Ja hier wurzelt überhaupt der Begriff des Spiels und seine Bedeutung für die kindliche Entwickelung, die man namentlich seit Fröbel ernstlicher, wenn auch immer noch nicht ernst genug würdigt. Hier entfalten sich die unschätzbaren erziehenden Kräfte des Bilderbuchs, der Puppe, des Baukastens, der mannigfachen Bewegungsspiele, wobei, wie gleichzeitig in der Märchenerzählung [1]) und in den ersten Ahnungen des Religiösen, bald eine überaus rege Thätigkeit der Phantasie sich entwickelt, aber doch alles in der naiven Unbefangenheit sinnlichster Beziehung zu den Dingen und namentlich zu den Mitlebenden beschlossen bleibt, in dieser durchgehenden Eigentümlichkeit aber sich zu einer eigenen kindlichen Welt abrundet, die schon ein gutes Teil Idealisirung einschliesst.

Gegen alle Gefahr eines einseitigen Überwucherns der Phantasie bietet dann das heilsame Gegengewicht die allmähliche Überführung des Spiels in zweckmässige, mehr und mehr auch zweckbewusste Arbeit. Für das Kind selbst ist der Übergang ein ganz unmerklicher. Nur deswegen kann das Spielen des Kindes an erziehender Wirkung selbst der eigentlichen Arbeit den Rang streitig machen,

1) Gute Bemerkungen darüber (obschon nicht ohne Einseitigkeit) bei dem schon genannten F. Adler, The Moral Instruction of Children, New York, 1895, p. 46.

weil es ihm durchaus etwas wie Arbeit ist. Es ist mit seiner ganzen Seele dabei, wie nur je der treuste Arbeiter bei seinem Werk, es ist ihm eine ernsthafte Aufgabe, es sind Wirklichkeiten, womit es zu thun hat. Seine spielende Thätigkeit nimmt daher auch, wenn sie nur einigermassen dahin geleitet wird, wie von selbst den geregelten Gang an, der der eigentlichen Arbeit vorzugsweise zukommt und notwendig ist. Es fehlt nur das wirklich Zweckvolle des Thuns; aber dieser Mangel kommt für das kindliche Bewusstsein kaum in Betracht, da ihm eben der Begriff dieses Unterschieds abgeht. Indem man aber seine Thätigkeit, ohne dass sie übrigens ihren Charakter ändert, mehr und mehr auf wirklich zweckvolle Aufgaben lenkt, und zwar auf solche, deren Zweck ihm nah genug liegt, geht dann desto leichter das Verständnis auch dafür dem Kinde auf. Es begreift bald, dass ein geordnetes Leben Arbeit nach dem einfachen Grundtypus der Wirtschaft verlangt: dass jeder Verbrauch von Material und Kräften Ersatz fordert, geregelter Verbrauch entsprechend geregelten Ersatz. Es fasst sehr rasch den Sinn der Raumordnung, der Zeiteinteilung, der Erhaltung seiner Spielsachen oder Gebrauchsgegenstände, der Sparsamkeit im Kräfte- und Materialverbrauch jeder Art. Es fühlt zugleich, wenn auch ohne Begriff, dass sich in der Regelung seines Thuns der Mensch selbst, sein ganzes Leben und Sichfühlen, in Regel und Einklang fügt, seine Befriedigung und sicher fortschreitende leibliche und geistige Entwicklung findet; dass in gemeinschaftlich geregelter Arbeit zugleich die seelische Gemeinschaft der Zusammenarbeitenden sich in das gleiche, heilsame Element der Ordnung und Harmonie eingewöhnt, und indem ebendamit wiederum die Arbeit und Arbeitsordnung desto harmonischer wird, ein glücklicher Kreislauf einer in gesunden Bahnen sich selbst erhaltenden Thätigkeit entsteht.

Auf den mächtigen, ja beherrschenden Einfluss der Gemeinschaft in diesem ganzen Bildungsgang noch besonders hinzuweisen, erscheint fast unnötig. Es ist ja unvermeidlich, dass die Umgebung des Kindes an der Gestaltung seines Gemüts auch ungewollt und unbewusst mitarbeitet. Selbst Wahrnehmung und Willkürbewegung ist anfangs weit überwiegend auf die Mitlebenden gerichtet: das Auge des Kindes sucht zuerst das Auge der Mutter, der Geschwister;

es überträgt einen Teil des Glücksgefühls, das ihm aus jenem einzigen Quell (so muss es wohl glauben) zufliesst, in seinem Ausdruck auf jedes menschliche Antlitz, das ihm nur irgend freundlich begegnet. Und Mund und Hand lernt zuerst fassen und halten — an der Mutterbrust. Aber auch wenn sich diese erste, engste Abhängigkeit löst, ist doch im nächsten Wechselverkehr mit den alltäglichen lieben Gefährten vorerst fast seine Welt beschlossen, und muss alles, was in sein Bewusstsein tritt, sich zunächst gleichsam Heimatsrechte in dieser so engen und doch für es so vielumfassenden Welt erwerben. In dieser Welt aber ist das Kind fortwährend der unbewusste Schüler seiner kaum mehr bewussten Lehrer; worauf es in diesem Kreise, oft ganz ohne Willen, aufmerksam gemacht wird, das vornehmlich nimmt es wahr; wohin es durch seine Umgebung gelenkt wird, dahin richtet es sein Thun und Bewegen. Vorzüglich stark und beherrschend aber ist der Einfluss der schon bewussteren Gemeinschaft im Sprechenlernen. Ist doch die Sprache der unmittelbare Ausdruck geistiger Gemeinschaft; erschliesst sich doch darin dem Kinde der Schatz von Erkenntnissen, den die Gemeinschaft für jedes geringste ihrer Glieder bewahrt und erhält, den sie in einem natürlichen Communismus allen fast gleich und kostenlos wie Luft und Licht austeilt.

Gemeinschaft ist nicht minder das Element alles Spiels; auch im Alleinspiel erdichtet sich das Kind seine Genossen. Sie mögen etwa, als Puppen, lebende Wesen vortäuschen; aber schliesslich genügt jeder Klotz, jede Glasperle zum gut kameradschaftlichen Verkehr. So lernt es Menschlichkeit selbst am Phantom; wie viel mehr im wirklichen Verkehr menschlicher Gefährten. Das Zartgefühl für Leben, auch im Tier, ist daher im einigermassen normal aufwachsenden Kinde mit Sicherheit anzutreffen; was man auch von seiner natürlichen Grausamkeit oft gefabelt hat. Richtig ist daran höchstens, dass das Kind vom Tode keinen Begriff hat, oder vielmehr nur den natürlichen: dass Töten nicht lange, Totsein gar nicht weh thut. Deshalb und überhaupt in der Unbefangenheit, mit der es sich seiner Phantasie überlässt, hört es so manchen Sterbefall im Märchen oder Struwelpeter in vollkommener Gelassenheit an, während es doch den thatsächlichen, sich unmittelbar äussernden Schmerz nicht bloss des Angehörigen sondern jedes

Lebendigen (oder seines Stellvertreters) gar sehr mitempfindet, so herzlich wie das physische Wohlsein des kleinen Geschwisters oder Haustiers. Überhaupt ist Rücksichtnahme und Zartsinn jedem Kinde natürlich, das sie selbst in der rechten Weise, d. h. ohne die verderbliche Schwäche gegen seine Fehler, an sich und in seiner ganzen Umgebung erfährt.

Der Wechselverkehr mit der Umgebung bietet zugleich die vorzüglichsten Gelegenheiten, alles das, was im besondern zum Gebiete unsrer dritten Tugend gehört, dem kindlichen Bewusstsein näherzubringen. Gerade die mannigfachen grossen und kleinen Conflicte, die auch unter den günstigsten Bedingungen nicht ausbleiben, können zur Entwicklung der sittlichen Begriffe von einer weisen Erziehung aufs heilsamste benutzt werden. Das Kind erfährt darin und empfindet unmittelbar, dass jede Disharmonie der Gemeinschaft auch die Harmonie seines eignen Gemütes trüben muss, und zwar um so empfindlicher, je tiefer die Gemeinschaft schon gegründet ist. Besonders zu beklagen ist es, wenn in solchem Fall die Eltern oder Erzieher blind dreinfahren, selbst in Hitze geraten, und so die gestörte Harmonie recht disharmonisch wiederherzustellen bestrebt sind. Aber das ist leider menschlich und in der Not des Augenblicks verzeihlich. Möchte nur nachher der Augenblick der Beruhigung nicht ausbleiben, wo man sich, wenn auch nicht in Worten sagt, doch mit allem Liebeserweis gegenseitig zu verstehen giebt: es hätte nicht sein sollen, es war nicht unser Wille; möchten wir stark genug sein, es künftig zu meiden. Die sicherste und reinste Hülfe und Versöhnung liegt aber gerade dann im gemeinsamen förderlichen Thun, das die scheinbar zerrissene Gemeinschaft am schnellsten wiederaufbaut, oder vielmehr zum Bewusstsein bringt, dass sie trotz allem besteht und bestehen wird.

So mag ein wahres Familienleben im sittlichen Sinn sich gestalten. Die gleichen Kräfte wirken aber weit über die frühste Kindheit, ja über die Familie im engsten Sinn hinaus; sie bleiben die grundlegenden für die ganze Erziehung des Willens, deren sonstige Factoren ohne diesen ersten niemals ihre volle Wirksamkeit entfalten könnten. In keinem menschlichen Verhältnis kann dies Element ganz fehlen, und in seiner Kräftigung liegt, wie wir mit Pestalozzi überzeugt sind, zuletzt alle Hoffnung einer sitt-

lichen Gestaltung menschlicher Gemeinschaft überhaupt. Ich möchte dem Irrglauben zwar nicht Vorschub thun, dass Unsittlichkeit nur Krankheit sei, aber das Wahre ist daran, dass die sittliche Gesundung von unten auf, von der Grundlage des Trieblebens, folglich von der Sorge um Kraft und Reinheit familienhafter Gemeinschaft ihren Ausgang nehmen muss; dass alle Sittenpredigt verschwendet ist, ja dem sittlichen Tadel jedes Erntenwollens, wo man nicht gesät hat, unterliegt, welche für diese allererste Bedingung sittlicher Bildung zu sorgen vergisst. Von der Wiederherstellung des Bewusstseins der Arbeitsgemeinschaft, von der Heiligung der Arbeit und des Genusses durch die Gemeinschaft, durch ihre Aufnahme in den Plan der Erziehung zum Menschentum, erwarten wir die Heilung unsrer privaten und öffentlichen Zustände. Vor allem, man kümmere sich darum, wie Menschen leben, welche Bedingungen ihnen gewährt sind, um ein Leben führen zu können, wie man es von ihnen fordert und erwartet. Man fasse das Problem „socialer Ökonomie" einmal ernsthaft in diesem sittlichen, oder sagen wir pädagogischen Sinn: dass von der Ökonomie der Lebensfunctionen in der Gemeinschaft alle socialen Functionen bis zu den höchsten hinauf schliesslich abhängen, und dass diese Ökonomie nur auf Grund der Gemeinschaft, nach dem allgemeinen Typus einer sittlich geordneten Familie, sich wirksam und rein gestalten kann. Das führt auf organisatorische Forderungen, wie sie an früherer Stelle angedeutet wurden. Ich vermeine nicht darüber irgend Abschliessendes aufgestellt zu haben; wenn es am Willen nicht fehlte, würden auch die Wege sich wohl erschliessen. Keinesfalls darf man uns hier auf die endliche Lösung der „socialen Frage" vertrösten. Die gesittete Menschheit wird zu Grunde gehen, bevor zu ihrer Lösung auch nur ein ernster Schritt gethan ist, wenn nicht für diese allererste Basis der Gesundung in der Weise, wie es auch gegenwärtig möglich ist, gesorgt wird, und dann desto mehr, je nachdem die im allgemeinen Zustand der Gesellschaft liegenden Bedingungen sich hoffentlich günstiger gestalten.

In solchem Sinne lässt sich übrigens das, was not thut, leicht angeben. Es muss, wo die Bedingungen eines gesunden Familienlebens nicht gegeben sind, Ersatz dafür geschaffen werden in einem ausgebildeten Kindergartenwesen, in Familienverbänden, „Nachbar-

schaftsgilden", oder welche andre, den jeweiligen Bedingungen angepasste Form sich finden mag. Es muss ermöglicht werden, dass die Kindheit, aber auch die heranreifende Jugend, nicht mit plötzlichem Riss aus jeder familienartigen Gemeinschaft herausgerissen wird, es muss also, über die Familie im engern Sinn hinaus, in einem weiteren, aber immer übersehbaren Kreise persönlicher Beziehungen eine familienhafte Gemeinschaft sich organisiren, so dass man auch bei weitester und freister Gestaltung der Lebensziele solchen heilsamen Einflüssen, wie sie jetzt allein in der eigentlichen Familie (und auch da fast nur ausnahmsweise) sich entfalten, nie ganz entzogen wird; dass zum wenigsten ein Verständnis solcher Gemeinschaft sich immer erhält, und die Roheit des Empfindens mit irgendeinem Grade von Bildung unverträglich wird, die jetzt z. B. in dem Gebrauch, den unsere zahlungsfähige Jugend von der Prostitution macht, ihre ekelhafte Grimasse kaum auch nur zu verbergen nötig hat. Wie die ganze Regelung des Affectlebens ruht ganz besonders die Erziehung zur Keuschheit fast allein auf diesem Grunde. Unregelmässigkeit der Begierden ist grossenteils Wirkung einer unökonomischen Verwaltung des Körpers; geregelte Thätigkeit, insbesondre sofern sie zugleich als gesunde Leibesübung wirkt oder durch solche ergänzt wird, ist dagegen eine wichtige, aber keineswegs ausreichende Hülfe. Auch die rechtzeitige ernste Belehrung über die Geschlechtsfunctionen und die von ihr drohenden Gefahren, und was man sonst noch anführen mag, ist gewiss wichtig, aber gewährt eine sichere Garantie nicht. Denn schliesslich hängt doch alles an der rechten Grundlage in der Gesinnung: sonst schützt der Gesunde seine Gesundheit vor, der Kranke seine Krankheit, der Unwissende seine Unwissenheit und der Wissende seine Wissenschaft, während sie alle gleichermassen von ihrer unbeherrschten Leidenschaft sich blenden und entnerven lassen. Wer in einem harmonischen Familienleben, besonders unter im Alter nicht zu fernstehenden Geschwistern auch des andern Geschlechts aufgewachsen ist, wird nicht leicht dem so einfachen und verständlichen Sinn der Keuschheitsgesetze sich widersetzen. Es bedarf dann nur einer hinlänglich kräftigen Nachwirkung desselben Geistes, der seine Kindheit behütete, um ihn auch im gefährlichen Alter gegen Versuchung, selbst wenn sie nicht schon durch das ästhetisch

Widerliche den feiner Empfindenden zurückstösst, fest, ja unverwundbar zu machen. Auch wo jene günstige Bedingung nicht erfüllt ist, böte etwa gemeinsamer Schulunterricht beider Geschlechter unter sonst normalen Bedingungen einen nicht zu unterschätzenden Ersatz.[1]) Ein natürlicherer Verkehr auch jenseits der Schule würde daraus von selbst folgen, wie er jetzt wenigstens in Bewegungsspielen u. dgl. sich langsam anzubahnen scheint. Ich kann auch das Widerstreben gegen die Zulassung weiblicher Studierenden zur Universität, insoweit es sich auf sittliche Besorgnisse zu stützen vorgiebt, nur lächerlich finden. Man tanzt und spielt zusammen, und es ist meist unschuldig; sollte man weniger unschuldig zusammen studieren? Ist man unschuldiger, weil sich die Sitte bis jetzt noch dagegen sträubt? —

Soviel über die Triebgrundlagen der sittlichen Erziehung; wir kommen zu ihrem zweiten Factor, dem der Organisation, der seine Stätte vornehmlich in der Schulerziehung findet (§ 17).

§ 23

Zweite Stufe: Schulerziehung.

Diese Erziehungsstufe bezeichnet den entscheidendsten Fortschritt auf der Bahn, deren Ziel die Befreiung des Willens von der Knechtschaft der Sinnlichkeit, vom Gesetz in den eignen Gliedern, die Bindung allein an das selbstgegebene Gesetz des Willens ist. Es ist daher weniger das Stoffliche, was die zweite Stufe von der ersten scheidet, als das Formale: dass das Thun des Menschen mehr und mehr Willenssache wird. Doch grenzt eben dies, wie einen neuen Kreis sittlicher Erwägungen, so ein eigenes Gebiet der Willenserziehung ab, dem eine eigentümliche Organisationsform der Erziehung und eine eigene Weise der erziehenden Thätigkeit entspricht. Am deutlichsten prägt sich der besondere Charakter dieser Stufe aus in dem stark hervortretenden Momente der Gegensätzlichkeit, des zu überwindenden, weniger äusseren als inneren Widerstands. Das unmittelbare Leben des Triebs wird

1) Bemerkenswertes darüber berichtet ein Erfahrener in der Eth. Kultur 1897, No. 12 u. 13). Auch was in der „Wahrheit" (Bd. VIII S. 65) in eigenartiger Einkleidung als „Ansichten eines Utopiers" über „Sinnenglück und Seelenfrieden" entwickelt wird, mag hierher gehören.

für die sich bewusster entfaltende Thatkraft des Willens mehr und mehr zum blossen, zu gestaltenden Material; indem die eigne, formende Thätigkeit in den Vordergrund des Bewusstseins tritt, wird der Trieb mehr als Hemmnis empfunden, obwohl der Wille sich seiner positiven Kräfte zu bedienen doch gar nicht umhin kann. Daher gehört zur Grundstimmung der jugendlichen Entwicklung auf dieser Stufe etwas von Trotz gegen den Trieb. Das ist das eigentliche Metall der Tugend, die echte Mannhaftigkeit, die in wenngleich zärterer Mischung auch dem heranwachsenden Mädchen nicht fehlen darf, die man ihm nur mehr einprägen und in ihrer strengen Schönheit vorstellen sollte, als es in unserer Erziehung noch im ganzen geschieht.

So wird es zunächst für den Einzelnen jetzt erstes Gebot: Sei selbständig! — welche Regel sich aber sofort durch die andre ergänzt: Hast du dein Selbst gewonnen, so verliere es fröhlich wieder, d. h. setze es ohne zuviel Besinnen ein für das erkannte Gute. Dies Moment der Lebensverneinung ist als Nerv einer echten Tugend nicht zu entbehren. Man will gewiss das Leben, aber will nicht *propter vitam vitae perdere causas*, um des Lebens willen das preisgeben, was allein ein Grund zu leben ist; wer sein Leben verliert, der gerade behält es. Das ist auch der edle Sinn der Ehrliebe, auf die Platon, sonst allem bloss Triebartigen so feindlich gesinnt, die Tugend der Tapferkeit ganz zu stützen gewagt hat. Dafür gerade ist das heranwachsende Alter so empfänglich, dass der Erziehung fast nichts zu thun übrig bleibt als diese Empfänglichkeit dadurch wach zu erhalten und zu üben, dass sie sie voraussetzt und in Anspruch nimmt. Sie giebt eigentlich den Grundton dieser Entwicklungsstufe; die tiefe Ernsthaftigkeit besonders des reiferen Knabenalters beruht ganz hierauf. Was nicht dem neuen hohen Ideal der Mannheit entspricht, sinkt jetzt zum verachteten kindlichen Spiel herab, das doch auf der vorigen Stufe so wichtig, ja die eigentliche Welt des Kindes war. Das beweist sich auch in allen besonderen Richtungen der Entwickelung. Die leibliche Ausbildung wird Selbstwerk; besonders strebt man im Kampf und Wetteifer sie gegensätzlich zu erproben, an den Gleichaltrigen und, wenn es sein kann, den wenig Älteren sich zu messen, nicht mehr in der Weichheit des früheren Alters sich

ihnen anzuschmiegen. Die Regelung der Affecte wird jetzt bewusste Beherrschung. Man sucht darin, wie in der vielseitigen Sinnes- und Muskelübung durch planmässige Steigerung der Kräfte sich zum ernsten Kampf des Lebens zu rüsten. An die Stelle des blossen interessierten Schauens oder gläubigen Hinnehmens des Überlieferten tritt das bewusst vorwärtsstrebende Lernen. Die Sinnesvorstellung allein genügt überhaupt nicht mehr; man fragt nach Begriff und Grund; die straffere Disciplin des Denkens wird gesucht und gern angenommen. Man will Wahrheit; zunächst die Wahrheit der Thatsache, die dann aber auch sich feststellen will im Gesetz. Der kräftige Sachsinn dieses Alters passt zu seiner ganzen Nichtempfindsamkeit, seiner scheinbar trockenen Vernunftliebe. Es gehört schon Scharfblick oder genauerer Umgang dazu, um auf dem Grunde dieses kühl erscheinenden Realismus doch etwas schon von dem Feuer jenes Idealismus zu erkennen, der im Knaben gleichwohl nur schlummert und nur des mächtigen Weckrufs bedarf, um im Jünglingsalter sich in seiner ganzen Kraft zu entfalten, und dann nur zu leicht alle sorglich errichteten Schranken des schlichten Sachsinns zu durchbrechen.

Gleichwohl fehlt auch diesem Alter nicht die phantastische Zuthat. Zwar das Märchen und was auf gleicher Stufe steht, genügt dem erwachenden Wirklichkeitssinn nicht mehr, und der Idealismus eigentlicher Kunst und Dichtung liegt noch ausser dem Gesichtskreis. Man ist Prosaiker; vielleicht eifriger Mathematiker, Physiker, Geograph, oder regelfester Grammatiker, thatsachenfester Geschichtsfreund. Aber doch kann die Phantasie es nicht lassen, eine zweite Wirklichkeit, so recht nach eignem Bedarf, neben der nächstgegebenen und durch Unterricht erweiterten zu entwerfen; sei es dass man auf Robinsons unsterblicher Insel sich heimisch macht oder auf Kriegspfaden der Rothäute; das gefährliche Abenteuer ist fast die Hauptnahrung der Phantasie für diese Stufe. Das trifft auch zu auf die wie für dies Alter geschaffene Welt des Homer, auf Ilias und Odyssee, deren Helden fast wie ideale Knaben handeln und reden. Es ist ein richtiger Instinkt, der nun seit so langer Zeit für diese Stufe der Bildung gerade diesen Lehrmeister gewählt hat.

Auch das Spiel des heranwachsenden Knaben (und Mädchens)

bewegt sich in ähnlichen Bahnen. Es geht desto leichter und williger in eigentliche, zweckbewusste Arbeit über; sie wird am wenigsten in diesem Alter als Frohndienst empfunden, sondern als willkommene Übung der Kraft, als fröhlicher Krieg gegen den widerstrebenden Stoff. Der Sinn für Regel und Ordnung ist dem normal entwickelten Kinde dieses Alters natürlich, ebenso wie der Gemeinsinn, wie er in den festen Organisationen des Hauses, der Schule und (ideell vorgreifend) des Bürgertums sich jetzt bestimmter herauszubilden beginnt. Mit dem Sinn des entschlossenen Sichbehauptens und Insichverschliessens — „als Knabe verschlossen und trutzig", sagt Goethe — vereint sich ganz wohl die freudige Anerkennung des gleich tüchtigen Andern. Das Verhältnis zum Andern ist jetzt vorzugsweise das einer auf Anerkennung persönlicher Tüchtigkeit ruhenden Achtung. Man ist ritterlich gesinnt gegen die Kleinen, denen gegenüber am ehesten etwas von verhaltener Zärtlichkeit im unbeobachteten Augenblick sich hervorwagt; ritterlich auch gegen den gleichstrebenden Altersgenossen. Der Wetteifer, oft von den Pädagogen über Gebühr gepriesen, dann wieder über Gebühr gescholten, hat auf dieser Stufe der Erziehung seinen rechtmässigen Platz; man sollte ihm den Spielraum nicht gar zu eng ziehen, denn er ist diesem Alter natürlich und vermag die schönsten Kräfte aus dem Schlummer zu wecken. Seine Grenze aber und seinen Halt findet er an dem Sinn für Recht und Gesetz und für etwas wie ritterliche Sitten, die jeden unredlichen, zumal feiger Mittel sich bedienenden Wettbewerb scharf verurteilen. Das alles ist wertvoll als Schule, wie es denn auch in der Schule und aller schulmässigen Organisation vornehmlich seine Stätte findet.

In diesem allen ist aber der Einfluss der Gemeinschaft vorzüglich wichtig, ja entscheidend. Die straffe Organisation der Schule ist deshalb (vgl. § 17) für diese Stufe eine Notwendigkeit und durch nichts Andres zu ersetzen. Nur eine zu einseitige Fortsetzung davon ist die Schule des Waffendienstes. Sogar nirgend ist der erziehende Einfluss organisirter Gemeinschaft so greifbar, nirgend daher auch thatsächlich so hoch, selbst bis zum Übermass entwickelt. Von welcher Bedeutung grade dies Formale des schulartigen Betriebs der Bildungsthätigkeit für die Erziehung ist, ist

an seinem Orte gezeigt worden; hier sei noch besonders darauf aufmerksam gemacht, wie das auch auf die ganze Behandlung des Stofflichen der Bildung, in intellectueller wie sittlicher Hinsicht, Einfluss hat. Die Concentration, die aus dem Trieb den Willen erzeugt, kann freilich nur von einem jeden selbst vollbracht werden; aber sie findet die kräftigste Unterstützung in straffer äusserer Organisation, und umso mehr, je mehr sie dabei doch den Charakter wirklicher Gemeinschaft behält. Es ist das Element, in dem der Bürgersinn natürlich erwächst. Überwog vielleicht anfangs der Trieb der individuellen Selbstbehauptung, so mässigt er sich bald in dem gleichzeitig erstarkenden Sinn für gemeinsame Behauptung. Man lernt, was man für sich will, zugleich für alle wollen, für den Verein als solchen. Das Beste, was die Schule, und so auch der Waffendienst, in erzieherischer Hinsicht wirken kann, wirken beide als Verein; man sollte darum auch trachten sie möglichst zum Verein Gleichwollender, statt zur blossen Zwangsanstalt, zu machen. So würden desto mehr die an ihnen Teilnehmenden herangebildet zum grösseren Verein des Bürgertums, des Staates, in den beide sich, als „nationale" Veranstaltungen, sachgemäss einfügen. Es entwickelt sich aus dem natürlichen Kameradschaftstrieb des in gemeinsamer Schulung Heranwachsenden der Vaterlandssinn, als Bürgersinn und nur in und mit diesem zugleich militärischer Sinn, dessen gerechte Ansprüche wir nicht verkennen, wenn auch der Überspannung seiner Bedeutung entgegenzutreten Anlass genug ist. Der organisirte Militärdienst hat jedenfalls das Verdienst, zu zeigen, was Organisation vermag.

Auch in allen diesen Beziehungen sind die Stoffe des klassischen Altertums von unschätzbarem Wert. Die ernsten Bilder von Bürger- und Kriegertugend, welche die historischen Schriftsteller des Altertums vorführen, sind dem Sinn des heranwachsenden Knaben durchaus homogen, sie müssen ihn packen, wenn sie nur in der rechten Weise ihm vorgestellt werden und nicht etwa die sonstige Erziehung das natürlich sich entwickelnde Verständnis dafür künstlich zunichte macht. Die Geschichtschreibung der Alten zeigt (wie man schon oft bemerkt hat) schlichtere, durchsichtigere Verhältnisse als jedes moderne oder gar mittelalterliche Gemeinwesen, da sie, ohne des grösseren, nationalen Ausblicks zu entbehren, doch zu-

nächst im Rahmen der natürlichen, d. h. der Stadtgemeinde sich hält.

Es bedarf nur des einfachen Hinweises, wie alles auf dieser Stufe Gewonnene auch in der ganzen weiteren Entwicklung erhalten bleibt; wie auch damit ein Grund gelegt ist, der nicht wieder verlassen wird. Man lernt nach dem alten Spruch nicht für die Schule, sondern fürs Leben, und das Leben bleibt, ganz im gleichen Sinne, immerfort eine Schule, wiewohl nicht nur das. Damit aber, dass dieser grössere Sinn der Schule aufgeht, wird bereits die Schwelle zur dritten Erziehungsstufe überschritten, auf der das Leben selbst der Erzieher wird, Haus und Schule nur noch als mitwirkende, in der That secundäre Factoren in Betracht kommen.

§ 24

Dritte Stufe: Freie Selbsterziehung.

Was bedeutet eigentlich der Schritt von der Schule zum Leben? Was ist die erziehende Kraft dieses Lebens, was unterscheidet sie von den erziehenden Kräften des Hauses und der Schule, die doch auch zugleich ein Leben sind? Es kann nur eine neue Form der Gemeinschaft sein, erweitert, in gleichem Maasse wie das Ziel der Bildung sich erweitert. Nur scheint diese Erweiterung ein Schritt ins Unendliche und damit ziellos zu sein. Denn gerade das Bewusstsein der Unendlichkeit der Aufgabe der Bildung ist es, worin der Schritt zum „Leben“ sich vollzieht. Kein endliches Ziel mehr will dem wie zur Selbstverewigung drängenden Streben genügen. Nicht nur umfassendere Einheiten werden gesucht, sondern die letzte Einheit der Einheiten; nicht bloss höhere Zwecke aufgestellt, sondern nach dem Zweck aller Zwecke gefragt. „So ist denn alles nichts, wenn das Eine fehlt, das dem Menschen alles Andre wert ist“: so ist die Grundstimmung dieses Alters der Sehnsucht. Das Wort, aus Goethes pädagogischem Roman, hat zunächst die Liebessehnsucht im Sinn; aber der Philosoph wird sich dabei der Liebeslehre der Diotima in Platons Gastmahl erinnern, diesem philosophischen Hymnus auf die Jugend. Da ist der Zusammenhang des unbegrenzten, aufs „hohe Meer“ gelangenden Bildungsdranges in Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunstgestaltung

mit dem erwachenden Liebesverlangen in einer Klarheit und Tiefe enthüllt, an die auch Goethe nicht heranreicht. Sich selber, den Menschen in sich zu bilden, sein eignes tiefstes Leben anzuknüpfen an die Kette des grossen, ewigen Lebens der Menschheit, von ihr es zu empfangen und in sie weiterzugeben, das ist der unerschöpfliche Sinn des ganzen, unverstümmelten Jugenddranges. Das so erwachte Selbstbewusstsein sucht und erzwingt dann freilich auch die Objectivirung im andern Selbst; die Ahnung des Unendlichen in der eignen Seele will sich reinigen und sichern in dem Glauben an das Unendliche in der Seele des Andern, darum einzig und grenzenlos Geliebten. Allein, ebenso wie man am Ich nicht haften will — das wäre viel zu eng und eingeschlossen — so ist auch das einzelne Du nur begrenzender Ausdruck eines Dranges, der an sich keine Grenze anerkennt. Aufs Persönliche zwar ist er ganz gerichtet, aber nicht auf die einzelne Person, weder die eigne noch die fremde, sondern auf „die Menschheit sowohl in der eignen Person als in der Person eines jeden Andern." Und so findet das „Eine, das dem Menschen alles Andre wert ist", seinen reineren Ausdruck als Sache, als Idee, als „das" Wahre, Gute, Schöne, das in der letzten Idee, in der Idee der Idee Eins ist.

Also scheinen wir weit entfernt von einer neuen, besonderen Form organisirter Gemeinschaft. Der jugendliche Drang in seiner Unbedingtheit scheint fast über jede (wenigstens irgendwie concrete) Gemeinschaft hinauszutreiben. Aber vielleicht führt er doch auf einem Umweg zu ihr zurück. Lassen wir ihn denn sich rein seinem eignen Gesetze gemäss entwickeln.

Er ist, schon dem Gesagten zufolge, zu allererst Erkenntnisdrang. Auf keiner andern Stufe tritt das Streben nach Erkenntnis so unbedingt voran, ist Erkenntnis so sehr Selbstzweck. Wahrheit um jeden Preis, ganze Wahrheit wird verlangt; nicht dem Umfang nach, der dürfte der kleinste sein, hätte man nur im begrenzten Umfang die Gewissheit reiner, unverkleideter und ungeschminkter Wahrheit. Ja dem Objecte nach möchte die Erkenntnis ganz zunichte werden: das was sie zunichte macht, die Kritik der Erkenntnis aus der ideellen Forderung ganzer, fehlloser Wahrheit, trüge doch ein Moment von Wahrheit, ja die höchste Wahrheit in sich, die des Selbstbewusstseins der Erkenntnis. Daher soll man

den Geist furchtlosester Kritik zu wecken und zu nähren nicht scheuen; es ist nichts dabei zu besorgen, am wenigsten für die Sittlichkeit. Auf „Jugend" zwar reimt sich „keine Tugend". Aber das sollte man so verstehen, dass kein heteronomes Tugendgebot ihr mehr genügt. Sie verlangt nicht bloss das Gute selber zu thun, sondern, um ihr ganzes Selbst dafür einsetzen zu können, begehrt sie auch selber, autonom, zu bestimmen, was das Gute sei, und von keinem Andern darüber eine Belehrung annehmen zu müssen, die nicht das eigne Bewusstsein frei zu bejahen im Stande ist. Nicht Rücksichten des äussern Lebens, nicht blosse Sitte oder äussere Ehre oder Menschenfurcht soll mehr bestimmend sein, sondern unbedingte innere Aufrichtigkeit walten, die dann auch wohl nicht umhin kann in Aufrichtigkeit gegen alles Äussere bis zur Rücksichtslosigkeit sich auszusprechen. Wer nicht in solchem Sinn in seiner Jugend über die Stränge schlüge, wäre wohl nicht jung, sondern einer jener Altgebornen, wie ihrer freilich viele einhergehen. Die schlagen auch über die Stränge, aber anders; ihre Untugend ist bestenfalls Ausbruch überschüssiger blinder Kraft, meist sinnlose Kraftvergeudung. Zwar selbst das findet sich bisweilen neben edlerer Anlage, wo diese etwa nicht freien Raum fand, sich ihrer Eigenart gemäss zu entfalten. Darum soll man Geduld haben mit dem Most, der sich absurd geberdet. Bedenklich ist nicht an sich das Durchbrechen der äusseren Sitte; bedenklich ist nur, wenn es nicht aus Kritik geschieht, sondern aus Verachtung jedes kritischen Massstabs. Kritik ist vielmehr der einzig sichere Halt dawider. Man soll sie also nicht nur nicht beirren, sondern sie selber wecken, nur ihr auch kräftige Nahrung geben, sie vor die echten Probleme stellen. Die Schule der Sokratik thut diesem Alter not; und wie schön verbindet sie sich in Platon mit der sicheren Hinleitung auf das ewige Endziel. Es ist der Weg zur Philosophie. Wenigstens ein Vorschmack von ihr sollte keinem vorenthalten bleiben. Für die, denen zum tieferen Eindringen die Voraussetzungen fehlen, sollte man etwa ein kleines Buch zusammenstellen, das einige grosse Stücke aus Platon, das Fasslichste aus der Ethik Kants, Auszüge etwa aus Fichtes freier gehaltenen Schriften, aus Pestalozzi mit manchem Gleichartigen oder dazu Vorbereitenden sowie den nötigsten Erläuterungen ent-

hielte. Oder es sollte der Lehrer des Deutschen oder Griechischen in Prima (denn leider nur an die höheren Schulen ist unter den gegebenen Voraussetzungen zu denken) in freien Cursen ausser der Schule denen, die den Trieb dazu haben, das Beste und Notwendigste davon zugänglich machen. Aber auch die Verstandesschule der theoretischen Wissenschaften, die Gesetzeserkenntnis der Mathematik und Naturwissenschaft müsste wenigstens bis an die Schwelle der Philosophie führen: zu dem Bewusstsein der Unerlässlichkeit von Grundbegriffen, Grundsätzen, Methoden. Es ist nicht nur das Bedürfnis eines Gegengewichts gegen den überkühnen Flug des philosophischen Idealismus, das auf diese Ergänzung besonders durch die mathematischen Wissenschaften führt, sondern es ist die innere wurzelhafte Einheit, in der die Idee mit dem Begriff, dem Gesetzesbegriff, das Vernunftgesetz mit der Gestaltung der Erfahrungswelt unter der Herrschaft des mathematischen Gesetzes (vgl. Arch. I 91 f.) zusammenhängt. In solcher Vertiefung streift auch das „Gute" ganz den weichlichen Sinn des Mitgefühls ab, und enthüllt sich als sein echter Sinn der des Gesetzlichen, darin wurzelnd, dass der Mensch nicht Spielball seiner wogenden Gefühle sein oder bleiben, sondern im gesetzmässigen Grunde des eignen Selbstbewusstseins sich festgründen will. Der gleiche Sinn der Gesetzlichkeit waltet auch im Schönen, im Ästhetischen weitester Bedeutung. Der echte Künstler mag immerhin von der „Kritik" so viel verstehen wie die Giraffe vom Strümpfestopfen (wie v. Liliencron meint), aber, wenn ihm nicht das Gesetz der Form in den Fingerspitzen lebte, würde er (wie derselbe Mann seinen Freunden, den Naturalisten sagt) ein roher Bursche bleiben. Auch den Anteil am Künstlerischen, den selbst das blosse nachfühlende Verständnis des Kunstwerks fordert, weckt allein das Studium der Formgesetze; ohne das ist alles Kunstgeniessen roh und kunstwidrig.

Gesetzerkenntnis also ist der ernüchterte Sinn der „Ideenschau", wenn man das abstreift, was in der That das Äusserlichste daran ist: jenen Gefühlsrausch, den Platon unnachahmlich als das Jucken der wachsenden Schwingen beschreibt. Gesetzerkenntnis fordert aber den Halt an der Erfahrung. Daher wird, gerade indem man dem Idealismus sein volles Recht zuteil werden lässt, dem Realismus das seine nicht verkürzt. Nicht bloss der echte

Künstler, auch der echte Forscher, der echte sittliche Mensch ist „als Naturalist geboren", d. h. will nicht an der blossen Idee sich berauschen, sondern schreckt vor dem Sinnlichsten der Wirklichkeit nicht zurück: um es mit der Idee d. i. mit gesetzlicher Gestaltung ganz zu durchdringen bis zum niederen Triebleben herab, dessen gesunde Kraft nicht entwurzelt, sondern erhalten, aber in den Dienst edler, menschlicher Zwecke gestellt werden soll.

Und hier ist es nun, wo gerade die höchste Entwicklung des Menschen im Menschen nicht von der Gemeinschaft der Menschen hinweg, sondern mitten in sie hineinführt. Es muss nämlich doch, wenn jene Forderung gerade des höchsten Idealismus irgend erfüllt werden soll, alles, was auf den vorigen beiden Stufen gewonnen wurde, auf der dritten erhalten bleiben und nur zu dem, was sie Neues und Eigentümliches hinzubringt, in Beziehung gesetzt werden. Also wird auch die höhere Entwicklung sich an die vorhandenen Formen der Gemeinschaft immer anschliessen können, wiewohl mit der Absicht sie zu vertiefen.

Zunächst die Ökonomie der Triebkräfte bis zu ihrer physischen Grundlage ist vielleicht für kein Alter so wichtig wie für dieses, da ohne diese Bedingung der an der gefährlichsten Entwicklungsscheide stehende, so leicht gewaltthätige Trieb alsbald alles stören und zerstören würde. Dass aber hier einzig der feste Halt an der Familie oder familienhafter Gemeinschaft, zum wenigsten an ihrer Idee, eine Sicherung bietet, wurde schon zur Genüge ausgeführt. Günstig genug kommt dieser ideellen Hülfe die diesem Alter so natürliche Neigung zur Leibesübung, zur ernsten körperlichen Anstrengung überhaupt entgegen, die man nur auf ordentliche Ziele, d. h. dahin lenken sollte, dass sie zugleich als Arbeit d. i. Gestaltung sinnlichen Stoffs Gelegenheit giebt, die Tugend des lautern Sachsinn, der Wahrheit gegen die Sache (Arch. II 299) daran zu üben, zugleich den Segen der Arbeitsgemeinschaft an sich zu erfahren. In solchem allen aber erhält und stärkt sich jene unmittelbare familienhafte Gemeinschaft, aus der wir die Elemente dazu ursprünglich hervorwachsen sahen. Man verbleibt in unlöslicher Beziehung zur materialen Grundlage des Menschendaseins in aller und jeder Richtung. Ein Losriss erfolgt nicht, es muss nur, was erst ein Ganzes schien, ja es für die frühere Ent-

wicklungsstufe auch war, jetzt an das grössere Ganze sich anschliessen, da es an sich freilich kein Ganzes ist.

Und nicht anders verhält es sich mit dem zweiten Elemente der Erziehung, der bewusst gewollten Organisation. Auch sie muss bleiben, sie darf nur nicht mehr Selbstzweck sein. Insofern sie heteronomen Charakter trägt, widerstrebt ja ihr am meisten das einmal voll erwachte Selbstbewusstsein des jugendlichen Menschen, der im beglückten Finden seiner selbst eher den Trieb hat, von allen bloss äussern Ordnungen sich loszumachen. Ihm muss zumeist der Zwang einer Schule widerstreben, in der irgend ein engherziger Geist waltet, die es nicht versteht, die natürliche Lockerung des äussern Zwanges sich zur rechten Zeit von selbst vollziehen zu lassen. Aber die Gemeinschaft selbst erhält sich dabei nicht nur, sondern sie erschliesst erst jetzt ihren tiefsten und letzten Sinn: sie erhält die neue Bedeutung freier Gemeinschaft. Nicht umsonst lässt Platons Diotima aus der sich auseinandersetzenden und verständigenden Zwiesprache die vergeistigte Liebesgemeinschaft und damit die Ideenschau entspringen, die dann schon unmittelbar den Drang in sich trägt, zeugungskräftig in der Gestaltung des Gemeinlebens sich zu bethätigen. Das ist der neue Sinn der Gemeinschaft, der auf dieser Stufe klar wird: die gegenseitige autonome Verständigung als einzige, endgültige Begründung der Gemeinschaft; der Sinn jener echtesten Gerechtigkeit, als der Gleichachtung der sittlichen Person im Andern, und in jedem Andern (s. Arch. II 318).

Nun ist diese Gemeinschaft nirgend verwirklicht oder unter irdischen Bedingungen überhaupt zu verwirklichen, es sei denn etwa im seltenen Bunde weniger Einzelnen. Allein die Idee dieser Gemeinschaft wird deshalb nicht weniger, vielmehr sie wird eben deshalb festgehalten. Und diese Idee muss sich auch irgendwie einen Ausdruck schaffen; es muss die vorhandene Gemeinschaft, ein wie unvollkommener Ausdruck der Idee sie sein mag, dennoch als ihr seinsollender, intendirter Ausdruck begriffen werden. Daraus fliesst dann die ernste Folge: dass die vorhandene Gemeinschaft nicht wegzuwerfen, sondern umzubilden ist, möglichst nahe zu der edleren Gestalt wahrer, freier, allein innerlich gebundener d. i. autonomer Gemeinschaft.

Die Erziehung selbst, die man doch in der vorhandenen Gemeinschaft und durch sie empfing, ist der stärkste Beweis dafür, dass diese Gemeinschaft unter der Botmässigkeit der Idee wirklich steht; sie hat doch darin eine Wirklichk eit, dass es eine in der Gemeinschaft thatsächlich wirkende Auffassung dieser Gemeinschaft giebt, die aus dem Standpunkt der Idee vorgezeichnet ist und nicht an die Gemeinschaft bloss als vorhandene und so, wie sie vorhanden ist, sich bindet.

Und so bleibt es auch hier nicht bei dem träumenden Idealismus. Die Aufgabe der Gemeinschaft wird, obwohl durch ihre Idee, doch in der vollen Realität der Geschichte erfasslich. Das Verständnis für Geschichte, als Einheit der menschlichen Entwicklung, gehört recht eigentlich dieser Stufe an. Und wenn man längst der Geschichte eine vorzüglich wichtige sittlich bildende Kraft zugeschrieben hat, so müsste sie diese Kraft vor allem in dem Sinne beweisen, dass die empirischen Gemeinschaftsformen und alle überlieferte Kultur der Menschheit als wandelbares Produkt der Entwicklung, als Object beständiger, ernstester und zwar gemeinschaftlicher Arbeit, als ewige Aufgabe, nie abschliessendes Ergebnis begriffen wird. Damit zugleich erschliesst sich der tiefe Sinn des Berufs und der Berufsbildung, auf welche die jetzt zu gewissem Abschluss gelangende Allgemeinbildung als auf ihre notwendige Ergänzung hinweist. Und gerade der Beruf führt dann erst recht zum Verständnis für Bürgertum, für Volkstum. Er trennt nicht, er verbindet; aus der Volksgemeinschaft erwachsen, wirkt er notwendig auf sie wieder zurück, wenn nicht bewusst, dann unbewusst, wenn nicht im Guten, dann im Verkehrten. Also sorge man vor, dass es bewusst und im Guten geschieht. Jeder Beruf wirkt mit zur Höherbildung des Menschentums zunächst im Volkstum. Einen Beruf aber giebt es daher, an dem alle teilhaben, ja der zuletzt alle andern befasst, der direct in das Centrum der ganzen Aufgabe der Willensbildung zielt: den Beruf der socialen Erziehung. Wie jede Form erziehender Gemeinschaft zum Ziel die ewige Erneuerung dieser Gemeinschaft selbst hat, so hat die Erziehung im Ganzen, die auf allen Stufen in der Gemeinschaft beruht, das bestimmte Ziel, dass der Erzogene selbst wieder befähigt werde zum Erzieher, zum Miterzieher der

Gemeinschaft. Darin schliesst sich der Kreis der socialen Pädagogik, als der fortwährenden Selbsterneuung des Menschentums, als geistiger Fortzeugung, in der die Menschheit, die ideelle wie die physische, sich fort und fort selbst erhält. Auch in dieser Beziehung möchte der Idee der „Volkshochschule" ein vorzüglicher Wert zuzuerkennen sein, besonders wenn man sie sich (nach den obigen Andeutungen, Arch. III 73) in Verbindung gesetzt denkt mit der ganzen gemeinsamen Sorge für das Wohl der arbeitenden Klassen, nicht im Sinne der Bevormundung, sondern der Erziehung zur Freiheit, in dem Sinne, der Arbeit in jedem Beruf und auf jeder gesellschaftlichen Stufe einen Inhalt und damit dem Leben ein lebenswertes Ziel zu geben, dasselbe für alle: Vergemeinschaftung und damit Erhöhung und Veredelung des Menschentums.

Aus allem folgt die Wichtigkeit der sociologisch-politischen Bildung für diese Stufe, die nur recht concret an die womöglich zugleich praktische Kenntnisnahme der wirklichen gesellschaftlichen Zustände und ihrer Einwirkung auf das physische und geistige Dasein der grossen Masse der Menschen sich anknüpfen sollte (vgl. „Religion" S. 12 u. 93). Anderseits liegt diesem Gebiet das religiöse Leben nicht fern. Es seien in dieser Hinsicht nur zwei Sätze in Erinnerung gebracht, die in der, dieser Seite der socialpädagogischen Aufgabe besonders gewidmeten Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität" sich ergaben und dort eingehend begründet und durchgeführt sind: dass die Religion die Gemeinschaft von Mensch und Mensch, ohne weitere Bedingung, und zwar als Thatsache, als „Leben", nicht bloss begriffliche Lehre voraussetzt; und dass sie eine Gewissheit des Unsichtbaren, wiederum nicht im allgemeinen Begriff nur aufstellt, sondern lebendig einzupflanzen sich zur Aufgabe stellt. Die schärfste Kritik ihres theoretischen Wahrheitsgehalts darf doch nie diese praktisch lebendige Kraft der Religion übersehen lassen. Übt sie eine solche Wirkung, hat sie sie nur je geübt, so muss sie einen soliden Grund im Menschenwesen haben, wenn auch überwuchert und oft fast unkenntlich gemacht durch Anderes, was man auf diesen Grund gebaut hat und was einer wahrheitsliebenden Kritik nicht standhält. Dieser Grund ist, unsrer (a. a. O. begründeten) Überzeugung nach, das Ewigkeitsgefühl und Menschheitsgefühl, das

Gefühl jener Verewigung, die das noch so zufällige und beschränkte Leben des Einzelnen erfährt in dem Bewusstsein der ewigen Aufgabe der Erhaltung und vertiefenden Erneuung des Menschenwesens in den Menschen und in der Menschheit. Die Erhebung zu diesem Bewusstsein aber ist der grosse Gewinn der dritten, darum abschliessenden Erziehungsstufe; die ideelle Gemeinschaft, in die der Heranwachsende durch eben diese Erhebung sich aufgenommen weiss, wird fortan sein Erzieher, und ebendadurch, dass er in sie mehr und mehr hineinwächst und die aus ihr stammende Kraft der Idealisirung im eignen Leben und Beruf bewährt, hilft er an seinem Teil sie wiederum lebendig darstellen und für fernere Erziehung fruchtbar machen. Das ist der Grund des tiefen Zuges zur Religion, der diesem Alter innewohnt.

So beweist sich hier wie auf den beiden vorigen Stufen, ja hier am meisten und am tiefsten *Gemeinschaft zugleich als Element der Erziehung und als das durch sie gestaltete, immer neu zu gestaltende Werk*, in welches zugleich die Errungenschaften der frühern Stufen sich einfügen und darin ihre Vollendung finden. Ein höheres Ziel der Willensbildung vermöchten wir nicht zu nennen, aber auch bei keinem minder hohen uns zu beruhigen. Jedenfalls unser Princip führt bis zu diesem Punkte und nicht weiter; auf *Begründung* aber kam es uns an, nicht auf den Vortrag von Einfällen und guten Wünschen. Unsere Aufgabe ist somit ihrem wesentlichen Gehalt nach erschöpft. Was etwa noch im besondern gesagt werden könnte, besonders über den Anteil der Bildung des Intellects, der Phantasie und des Gefühls an der Willensbildung (der im allgemeinen zwar fortwährend Berücksichtigung gefunden hat), und etwa noch eine eigne Erörterung der psychologischen Seite der Aufgabe (vgl. Arch. I 66), mag für eine andere Gelegenheit aufgespart bleiben.